

مكتبة الرسائل الجامعية العالمية

تأصيل القواعد الأصولية

المختلف فيها بين الحنفية والشافعية

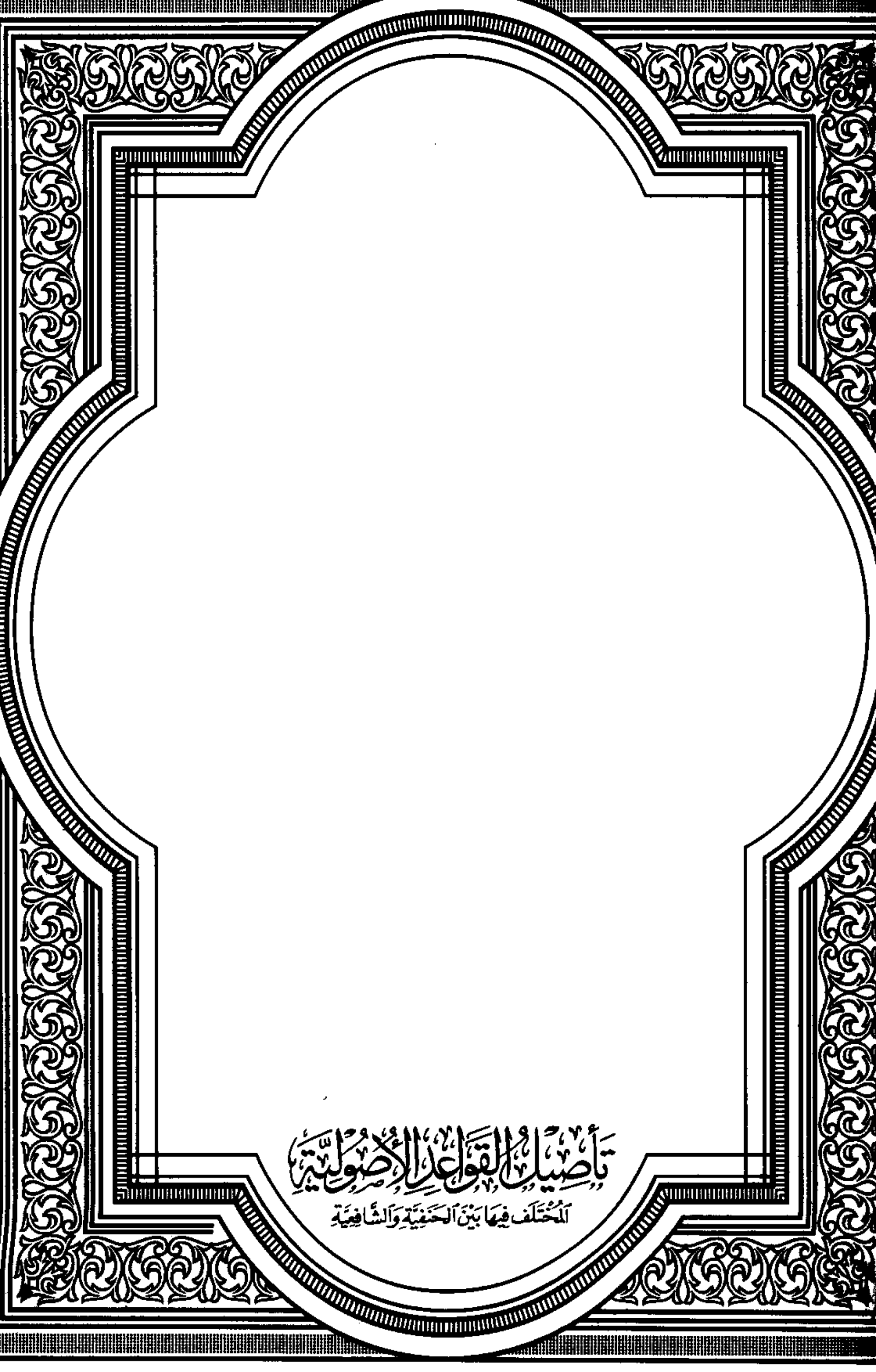
تأليف الدكتور
صلاح حميد عبد العيساوي

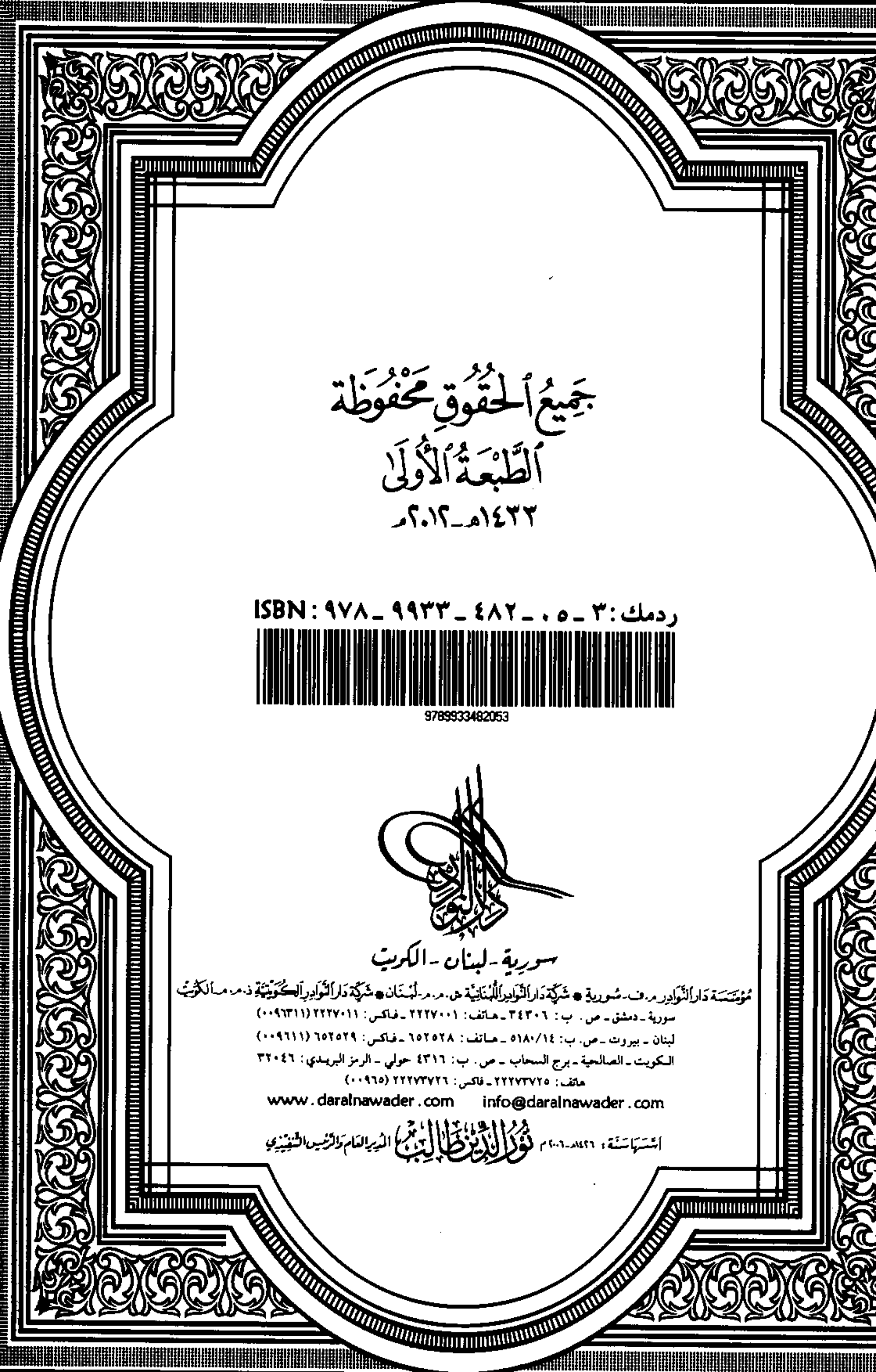









تأصيل القواعد الأصولية
المختلف فيها بين الحنفية والشافعية



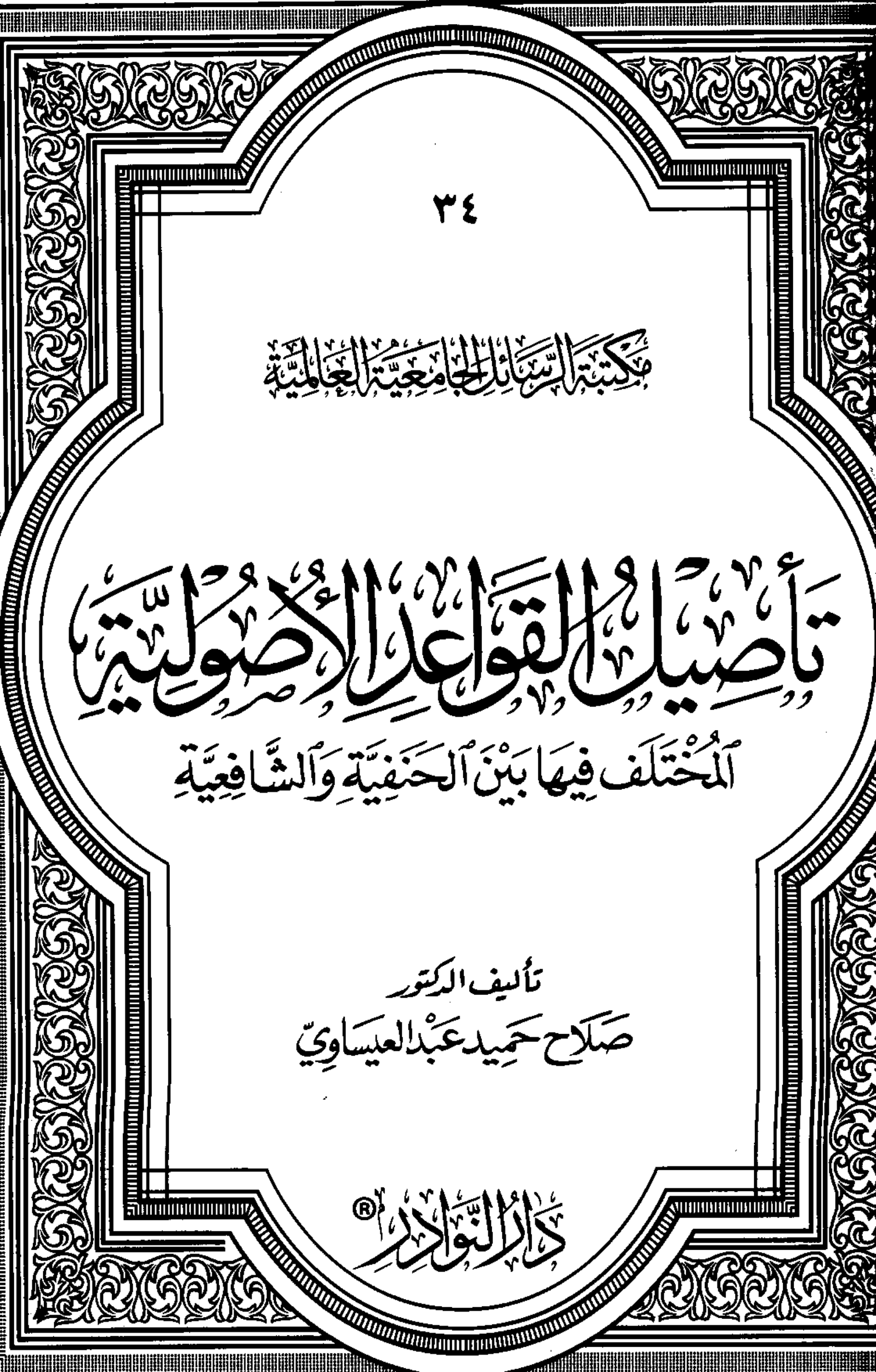
الطبعة الأولى
١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م

ردمك: ٣ - ٥ - ٠ - ٤٨٢ - ٩٩٣٣ - ٩٧٨ : ISBN
9789933482053

سورية - لبنان - الكويت

مؤسسة دار النوادر م. ف - سورية * شركة دار النوادر اللبنانية ش. م. م - لبنان * شركة دار النوادر الكويتية ذ. م. م - الكويت
سورية - دمشق - ص. ب: ٣٤٣٠٦ - هاتف: ٢٢٢٧٠٠١ - فاكس: ٢٢٢٧٠١١ (٠٠٩٦٣١١)
لبنان - بيروت - ص. ب: ٥١٨٠/١٤ - هاتف: ٦٥٢٥٢٨ - فاكس: ٦٥٢٥٢٩ (٠٠٩٦١١)
الكويت - الصالحية - برج السحاب - ص. ب: ٤٣١٦ حولي - الرمز البريدي: ٣٢٠٤٦
هاتف: ٢٢٢٧٣٧٢٥ - فاكس: ٢٢٢٧٣٧٢٦ (٠٠٩٦٥)
www.daralnawader.com   info@daralnawader.com

أسسها سنة: ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٦م نور الدين طالب المدير العام والرئيس التنفيذي


٣٤
مكتبة الرسائل الجامعية العالمية
تأصيل القواعد الأصولية
المختلف فيها بين الحنفية والشافعية
تأليف الدكتور
صلاح حميد عبد العيساوي
دار النوادر ®



بسم الله الرحمن الرحيم

* قال تعالى:

﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢].

* قال الشاعر علي بن عبد الغني المقرئ (١):

وتعلم أصول الفقه علمًا محكمًا ... يهديك للبحث الصحيح الأيدِ

واسلك سبيل الشافعي ومالك ... وأبي حنيفة في العلوم وأحمدِ

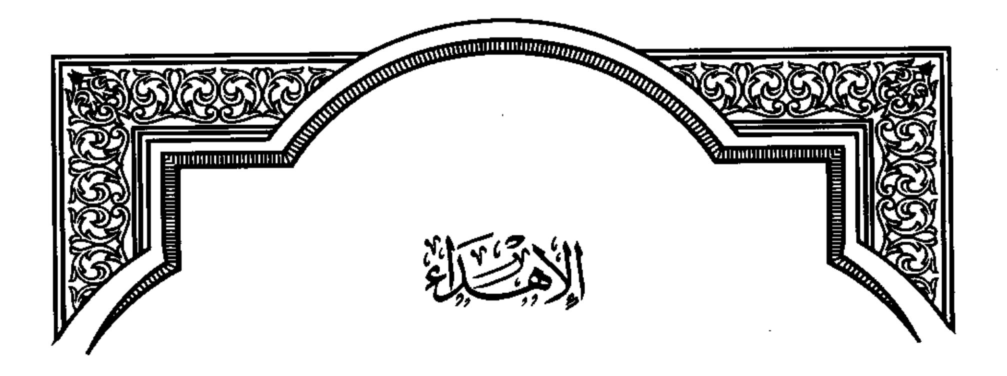
وارفع إلى الرحمن كل ملمة ... بضراعة وتمسكن وتعبدِ

واقطع عن الأسباب قلبك واصطبر ... واشكر لمن أولاك خيرًا واحمدِ

أصل هذا الكتاب أطروحة علمية تقدم بها المؤلف إلى الجامعة الإسلامية/ بغداد، كلية الفقه وأصوله، بإشراف أ. د. بشير الكبيسي، وناقشها أ. د. محمد رمضان، وأ. د. عبد المنعم الهيتي، وأ. د. سامي الكبيسي، وأ.د. أحمد العيسى، وحاز بها المؤلف درجة الدكتوراه، برتبة امتياز، وذلك في ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م

---

(١) الوافي في الوفيات: ٦/ ٤٤٠ - ٤٤١.



* إلى حضرة النبي محمد ﷺ. . .
* إلى علماء الحنفية والشافعية الذين لهم الفضل في تأصيل الأصول. . .
* إلى كل من غرس في قلبي حب العلم والعلماء. . .
* إلى والديّ الكريمين وأخواتي وإخواني الأعزاء. . .
* إلى زوجتي وأولادي. . .
* إلى كل شهيد سقط على أرض الوطن فداءً له. . .
* وإلى كل من كانت له لمسة أو نفحة من صديق وزميل وأخ وموظف.

أهدي ثمرة جهدي المتواضع هذا إحساناً لهم

□□□





شكر وثناء

قال النبي الكريم ﷺ: (من لم يشكر الناس لم يشكر الله) رواه الترمذي وقال: حديث حسن صحيح[1]، أتقدم بجزيل الشكر والثناء والامتنان إلى كل من ساعدني في إتمام هذه الأطروحة ولاسيما الأستاذ الدكتور بشير مهدي الكبيسي، الذي تفضل بقبول الإشراف على أطروحتي، وأحاطني برعايته الأخوية الكريمة، وأمدني بخبرته العلمية، فبارك الله في جهوده، وأمدَّ في عمره.

كما أتقدم بشكري وثنائي الجزيل إلى أساتذتي الذين سيتولون مناقشة هذه الأطروحة متمنيًا أن تكون ملاحظاتهم وتوجيهاتهم عوناً على تجنب العثرات وتصحيح الهفوات لتخرج هذه الأطروحة بأكمل صورة.

وإلى الدكتور عبد المنعم خليل الهيتي، والدكتور أحمد عباس مهنا العيساوي اللذين أمدَّاني ببعض الملاحظات الفقهية وبعض كتب قواعد الفقه.

والشكر موصول للدكتور سعدي الجميلي الذي شجعني على الكتابة في أصول الفقه، أتمنى له الشفاء العاجل وعودة ميمونة إنْ شاء الله تعالى من رحلة العلاج في مصر.

وإلى الأخ الدكتور معن نوري الجميلي الذي ما فتئ يحثني على مواصلة البحث والكتابة دون انقطاع.

---

(١) أخرجه الترمذي في سننه: ٤/ ٣٣٩، برقم (١٩٥٤)، كتاب البر والصلة، باب ما جاء في الشكر لمن أحسن إليك.

وإلى الأخوة في المكتبات كافة وأخص منهم مكتبة جامع الراوي ومكتبة الجامعة الإسلامية ومكتبة الشهيد محمد شرقي.

وأسأل الله أن يطيل أعمـاركم وأن يحفظكم ويرعاكم من كل مكروه إنه سميع مجيب.

❐ ❐ ❐



الحمـد لله الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره الكافرون، ونزّل عليه القرآن شريعة محكمة، ليخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم إلى صراط العزيز الحميد.

والصلاة والسلام على سيدنا محمد بن عبدالله، المبعوث في الناس رسولاً من أنفسهم، يتلو عليهم الآيات ويزكيهم، ويعلمهم الكتاب والحكمة، وإنْ كانوا من قبل لفي ضلال مبين. فصلوات الله وسلامه عليه، وعلى آله المطهرين، وأصحابه السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان من الأئمة المجتهدين والعلماء العاملين، ومن اهتدى بهديهم إلى يوم الدين.

أمّا بعد:

فإن علم أصول الفقه مما عني به المتقدمون والمتأخرون، وهو المنهج الشرعي للتعرف على حكم الله تعالى فيما يَجِدُّ ويحدث من قضايا ونوازل، فقد كان لثني الرُكَب في حلقـات العلماء الأجلاء الفضل في حفظ كتاب الله تعالى، واستيعاب سنة رسول الله ﷺ وفهم أصول الاستنباط، استغلالاً للأوقات في طاعة الله تعالى من أجل نصرة هذا الـدين، قال تعالى في سورة التوبة: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُطْفِـُٔواْ نُورَ ٱللَّهِ بِأَفْوَٰهِهِمْ وَيَأْبَى ٱللَّهُ إِلَّآ أَن يُتِمَّ نُورَهُۥ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾[التوبة: ٣٢].

إن غاية إرسال الرسل وإنزال الكتب هي عبادة الله وحده لا شريك له، على وفق المنهج الذي شرعه سبحانه، ومن هنا كانت معرفة حكم الله تعالى في المسألة هي

ثمرة العلوم الشرعية على مختلف فنونها.

غير أنَّ معرفة حكم الله تعالى في المسألة لم تكن ضربة هوى ولا رمية حظ، وما كان سبيلها التخرص، بل كان وفق معايير وأسس صاغها علماء الإسلام واستمدوها من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ ولغة العرب التي بها نزل القرآن وجاءت بها السنة.

وكان واضع أسس هذا العلم الإمام اللغوي المحدِّث الفقيه محمد بن إدريس الشافعي ـ رحمه الله تعالى ـ ثم تتابع العلماء بعـدَهُ كلٌّ يدلي بدلوهِ في هذا الفن ـ بين مختصِرٍ ومسهب ـ فبوَّبوا الأبواب، ورتّبوا الفصول وهذبوا المسائل والتعريفات.

وكان للعلماء من كل المذاهب ولاسيما الحنفية والشافعية اليدُ الطولى في خدمة هذا العلم وتطوره عبر مراحل الزمن المختلفة، ولم يكن علماؤهم يعتمدون على النقل المجرد، بل شرعوا في بناء الأصـول وتأصيلها، إذ تميّـز منهجهم في التأصيل بالاعتماد على القرآن الكريم، والسنة النبوية، وجعلوهما العماد في بناء قواعدهم، من خلال اللغة العربية وأساليبها في تفسير النصوص والمراد منها، إذ يُعد الجـانب اللغوي من أهم الجوانب التي تقوم عليها بنية علم الأصول، فأُسِّس هذا العلم على منطق اللغة العربية وهديها، فكانت الطريق الموصلة إلى استنباط الأحكام من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

وفي أثناء البحث والتقصي عن موضوع أبحث فيه، جال في خاطري أنْ أكتب في الفقه المقارن، وفي داخلي رغبة بالكتابـة في أصول الفقـه، لاسيما القواعـد الأصولية التي استهوتني مادتها عن دراستها في السنـة التحضيريـة كثيرًا، ولكنني ترددت في البداية رهبةً من الولـوج والبحث في هذا العلم الجليل، لكونه يحتاج إلى ملكة وإدراك لا يليق بمثلي.

فاستشرت أساتذتي الأفاضل، فشجعوني على الكتـابة في أصـول الفقـه،

فتوكلت على الله تعالى، وعند مراجعتي ما كتب عن قواعد الأصول وقع نظري على مناهج علماء الأصول في التأصيل، فحزمت أمري أنْ أكتب في مناهجهم وكيفية تأصيلهم للقواعد، ومن أين استنبطوا هذه القواعد؟!.

فبدأت البحث عن القواعد الأصولية المختلف فيها، فاستعنت بكتاب أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، للدكتور مصطفى الخن، الذي أحصى جزءًا منها فقط؛ لأنَّ موضوعه ليس حصر القواعد المختلف فيها، بل أثر هذه القواعد على الفروع الفقهية، فأحصى ما يقرب من ثلاثين ونيف من قواعد أصولية.

وبعد أنْ أكملت إحصاء القواعد الأصولية المختلف فيها، أوسمت الأطروحة بـ (**تأصيل القواعد الأصولية المختلف فيها بين الحنفية والشافعية**) فتوكلت على الله تعالى وقدمت الموضوع إلى لجنة الفحص (السمنار) في الكلية، فأقرَّ الموضوع من قبل الكلية الموقرة.

* **منهجي في البحث:**

١ ـ استقراء القاعدة الأصولية من مظانها الأصلية، سواء كانت حنفية أم شافعية.

٢ ـ بيان معنى القاعدة الأصولية، إمَّا من خلال توطئة بسيطة، أو من خلال أصل بنائها.

٣ ـ معرفة أصل البناء، أي: كيف أُصِّلت من قبل الحنفية والشافعية، وقد أفردت لكلِّ قاعدة، فقرة: أصل بناء القاعدة.

٤ ـ عرض آراء الحنفية والشافعية بكلِّ قاعدة من قواعد الأصول المختلف فيها، وتحرير محل الخلاف، ثم عرض الأدلة ومناقشتها، والتي تثبت لكل رأي تأصيله لهذه القاعدة، ثم وشحت هذه الآراء بآراء المذاهب الأخرى.

٥ ـ عزوت الآيات القرآنية برسم مصحف المدينة النبوية المنورة، بذكر اسم السورة، ورقم الآية مزهَّر في داخلها، والآية محصورة بقوسين مزهرين، إذ لم أضع هامشًا لها؛ للابتعاد عن ثقل الهوامش، ولتمييز الآيات القرآنية عن باقي التخاريج.

٦ ـ خرّجت الأحاديث النبوية، وآثار السلف الصالح، وبيّنت درجة الحديث من حيث الصحة أو الضعف، معتمدًا على صحيحي البخاري ومسلم، وما عداهما أذكر درجة الحديث معتمدًا على أئمة أهل فن رواية الحديث.

٧ ـ ترجمت للأعلام الواردة في الأطروحة في فهرس مستقل؛ للابتعاد عن ثقل الهوامش، ولتعم فائدة جمع التراجم في فهرس مستقل.

٨ ـ شرحت بعض الألفاظ الغريبة إنْ وجدت.

٩ ـ رمزت إلى بعض الألفاظ التي تحتاج إلى بيان بحاصرتين[ ].

* صعوبات البحث وسبب اختيار الموضوع:

١ ـ إنَّ القواعد الأصولية، وإنْ ذاع صيتها ولكنها صعبة المنال، لاسيما عند تتبع نسبتها إلى مذهب الحنفية أو الشافعية على السواء، إذ أنَّ بعض العلماء قد ينسب هذه القاعدة إلى الحنفية من خلال كتب الشافعية، والعكس صحيح.

٢ ـ إنَّ ما كتب عن قواعد الأصول قليل جدًا قياسًا على باقي العلوم التي حظيت بقسط وافر من البحوث والكتابات، والتي أعتقد أنَّها صارت مكررة في أكثر الأحيان، وأمَّا قواعد أصول الفقه، وإنْ كانت متناهية العدد، إلا أنَّ موضوع جذرها وأصلها دعاني إلى دراستها والإطلاع على مكنونات أنفس هؤلاء العلماء الأجلاء.

٣ ـ قلة بعض المصادر الأصولية التي تخصّ بعض المذاهب الأصولية من الإباضية والزيدية والإمامية، والتي استأنست في معرفة آرائهم، إلى جانب بعض

المصادر الأخرى غير المتوافرة في المكتبات العامة، إذ احترقت بعضها عند اجتياح وطننا الصابر العراق من قبل قوات الاحتلال لها، وصعوبة الذهاب إلى مكتبات بغداد بسبب الوضع الأمني والفتنة التي أضرمت، ندعو الله تعالى أنْ يمنَّ علينا بإطفائها، فاضطررت إلى الذهاب لسوريا؛ لجلب بعض المصادر.

٤ ـ استعنت بالحاسوب، إذ صوَّرت بعض المواقع الالكترونية ـ جزى الله العاملين عليها خيرًا ـ بعض الكتب تصويرًا ضوئيًا.

* خطة البحث:

وكانت خطة بحثي: أن جعلته في مقدمة، وتمهيد، وخمسة فصول، وخاتمة.

أما المقدمة: فبينت فيها كيفية اختياري للموضوع وسببه، والصعوبات التي واجهتني، ومنهجي في البحث، واستعراض خطة البحث.

وأما التمهيد: فبينت فيه تعريف أصول الفقه، ومناهج العلماء في التأصيل، والتعريف بالقاعدة الأصولية ونشأتها، والفرق بينها وبين القاعدة الفقهية والضابط.

وجعلت الفصل الأول: في تأصيل القواعد الأصولية المختلف فيها في أدلة الأحكام الشرعية، وقسمته على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تأصيل القواعد الأصولية المختلف فيها في الأدلة الأصلية.

المبحث الثاني: تأصيل القواعد الأصولية المختلف فيها في الأدلة التبعية النقلية.

المبحث الثالث: تأصيل القواعد الأصولية المختلف فيها في الأدلة التبعية العقلية.

وجعلت الفصل الثاني: في تأصيل القواعد الأصولية المختلف فيها في الألفاظ من حيث الوضع، وقسمته على خمسة مباحث:

المبحث الأول: تأصيل القواعد الأصولية المختلف فيها في دلالة العام والخاص.

المبحث الثاني: تأصيل القواعد الأصولية المختلف فيها في دلالة المطلق والمقيد.

المبحث الثالث: تأصيل القواعد الأصولية المختلف فيها في دلالة المشترك.

المبحث الرابع: تأصيل القواعد الأصولية المختلف فيها في دلالة صيغ التكليف.

المبحث الخامس: تأصيل القواعد الأصولية في دلالة صيغ الجمع والاستثناء وحروف المعاني.

وأما الفصل الثالث: ففي تأصيل القواعد الأصولية المختلف فيها من حيث استعمال الألفاظ، وقسمته على مبحثين:

المبحث الأول: معنى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية.

المبحث الثاني: تأصيل القواعد الأصولية المختلف فيها في الحقيقة والمجاز.

وأما الفصل الرابع: تأصيل القواعد الأصولية المختلف فيها في الألفاظ من حيث الدلالة، فقد قسمته على تمهيد، ومبحثين:

تمهيد: منهج العلماء في دلالة الألفاظ.

المبحث الأول: تأصيل القواعد الأصولية المختلف فيها في المنطوق.

المبحث الثاني: تأصيل القواعد الأصولية المختلف فيها في المفهوم.

وأما الفصل الخامس: تأصيل القواعد الأصولية المختلف فيها في دلالات الألفاظ من حيث الوضوح والخفاء. فقسمته على مبحثين:

المبحث الأول: تأصيل القواعد الأصولية في دلالات الألفاظ من حيث وضوح الدلالة.

المبحث الثاني: تأصيل القواعد الأصولية في دلالات الألفاظ من حيث خفاء الدلالة.

وأما الخاتمة، فقد استعرضت فيها أهم ما توصلت إليه الأطروحة من نتائج وتوصيات.

وختاماً فإنني أحمد الله تعالى أنْ وفقني لإكمال هذه الأطروحة، والذي أرجو أن تكون مساهمة في خدمة هذا العلم الجليل وقواعده، وأعانني على إخراج هذه الأطروحة إلى النور في هذا الظرف الصعب، أدعو الله تعالى أن يلهمني الصواب، ولا يسعني إلاّ أن أقدّم اعتذاري إنْ قصرت، فإنْ كل عمل بشري يبقى النقص والتقصير من سماته، وحسبي أنّي بذلت وحاولت، ولم أتعمد التقصير، إذ الموضوع أكبر من طاقة بشر مثلي.

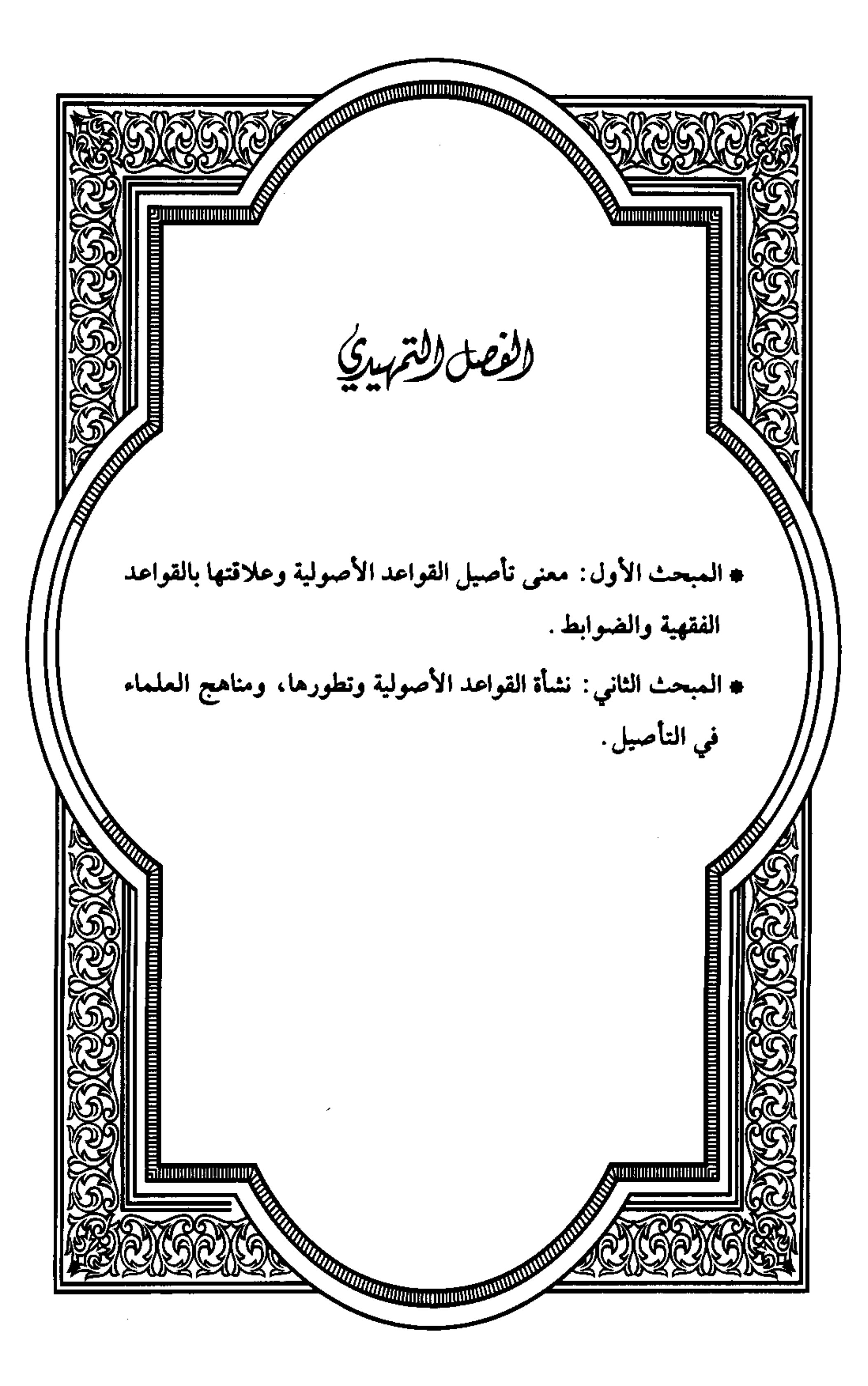
قَالَ تَعَالَى: أَعُوذُ بِاللهِ مِنَ الشَّيطَانِ الرَّجِيمِ ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ وَٱعْفُ عَنَّا وَٱغْفِرْ لَنَا وَٱرْحَمْنَآ أَنتَ مَوْلَىٰنَا فَٱنصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾[البقرة: ٢٨٦].

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

ٱلبَاحِثُ

❑ ❑ ❑





الفصل التمهيدي

- المبحث الأول: معنى تأصيل القواعد الأصولية وعلاقتها بالقواعد الفقهية والضوابط.
- المبحث الثاني: نشأة القواعد الأصولية وتطورها، ومناهج العلماء في التأصيل.





المبحث الأوّل

معنى تأصيل القواعد الأصولية وعلاقتها بالقواعد الفقهية والضوابط

*** المطلب الأول ـ تعريف القواعد:**

أولاً ـ القاعدة لغةً:

والقاعِدَة أَصلُ الأُسِّ، والقَواعِدُ الإِساسُ، وقواعِد البيت إِساسُه(1)، قال تعالى: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِـۧمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ وَإِسْمَـٰعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾[البقرة: ١٢٧]، وقال تعالى: ﴿قَدْ مَكَرَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَـٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ ٱلسَّقْفُ مِن فَوْقِهِمْ وَأَتَىٰهُمُ ٱلْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ﴾[النحل: ٢٦].

ونقل ابن منظور عن الزَّجّاج قوله: (القَواعِدُ أَساطِينُ البناء التي تَعْمِدُه)، وعن أَبي عبيد: (قواعد السحاب أُصولها المعترضة في آفاق السماء شبهت بقواعد البناء)(2).

ثانياً ـ القاعدة اصطلاحًا:

اختلف العلماء في تعريف القاعدة، هل هي كُلية أو أغلبية، فذهب جمهور

---

(1) يُنظر: لسان العرب، لابن منظور: ٣/ ٣٥٧، مادة (قعد)، والمصباح المنير، للفيومي: ٢/ ٥١٠، والتعاريف، للمناوي: ص٥٤.

(2) لسان العرب، لابن منظور: ٣/ ٣٥٧، مادة (قعد).

العلماء منهم أغلب الحنفية والشافعية إلى أنَّها كلية، ولهذا قالـوا في تعريفها: (هي الأمر الكلي المنطبق على جميع جزئياته ليتعرف أحكامها منه)[١]، والمراد بالكلي أن يحكم فيها على كل فرد[٢].

ونجـد أنّهم أصّلوا ذلك بناءً على: أصل القاعدة، والاستثناء من القاعدة، فجمهور الحنفية والشافعية الذين قالوا: أنها قضية كلية نظروا إلى أصل القاعدة، وذهب المخالفون إلى أنَّ لكل قاعدة مستثنيات.

والرأي الراجح ما ذهب إليه جمهور الحنفية والشافعية من أنها قضية كلية؛ وذلك لأنَّ من شأن القواعد أنْ تكون كلية، ولا يضر تَخَلُّفُ آحاد الجزيئات عن مقتضى الكلي، وأنَّ هذا الاستثناء من القواعد راجع إلى وصف اختص به، فضلاً عن أنَّ الغالب الأكثري معتبر في الشريعة اعتبار العام القطعي، وأن المستثنيات بمثابة الشوارد والشواذ والنوادر، والشاذ لا حكم له، والقواعد في سائر العلوم لا تخلو منها[٣].

* * *

*** المطلب الثاني ـ التعريف بعلم أصول الفقه وعلاقته بالقواعد:**

عرّف العلماء أصول الفقه من اعتبارين:

١ ـ باعتباره مركبًا إضافيًا من المضاف والمضاف إليه.

٢ ـ باعتباره علمًا.

---

(١) شرح التلويح على التوضيح، للتفتازاني: ١/ ٣٥.

(٢) القواعد الفقهية المستخرجة من كتاب إعلام الموقعين، لأبي عبد الرحمن الجزائري: ص١٦٢.

(٣) ينظر: القواعد الفقهية المستخرجة من كتاب أعلام الموقعين، لأبي عبد الرحمن الجزائري: ص١٦٣، والقواعد الكلية والضوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية، الأستاذ الدكتور محمد عثمان شبر: ص١٣ ـ ١٤.

أولاً ـ باعتباره مركبًا إضافيًا من المضاف والمضاف إليه:

أصول الفقه لفظ مركب إضافي من جزأين هما: المضاف والمضاف إليه، يتوقف بيان المعنى على معرفة معنى الجزأين هما الأصول والفقه؛ أي: هو في ذاته اسم لعِلْمٍ خاص، إذ أن تركيبه الإضافي يكون جزءً من حقيقته؛ أي: أنَّه ليس اسمًا خالصًا قد انقطع عن أصل الإضافة من المضاف والمضاف إليه، وهذه الكلمة لها معنًى في لغة العرب، وأهل الاصطلاح نقلوها إلى معان أخر مُلاحَظًا فيها المعنى اللغوي[1].

وعليه نقول لابد أن يعرف الجزأين كلاً على حده:

تعريف الأصل لغة واصطلاحًا:

الأصل لغة: ذكر اللغويون أن الأصل له معان عدة منها:

١ ـ أصل الشيء: أسفله، وأساس الحائط أصله، واستأْصَلَ الشَّيءُ: ثبت أصله وقوِيَ ثم كَثُرَ، حتى قيل: أصل كل شيء ما يستند وجود ذلك الشيء إليه.

فالأب أصل للولد، والنهر أصل للجدول، والجمع أصول[2].

٢ ـ أصل النسب: الشرف.

٣ ـ الأصل: الحسب، ولهذا يقولون، لا حسب ولا نسب، أي لا أصل له ولا فصل[3].

---

(١) يُنْظر: أصول الفقه، محمد أبو زهرة: ص٤، وأصول الفقه، محمد مصطفى شلبي: ص٢٧، وأصول الفقه تاريخه ورجاله، د. شعبان محمد إسماعيل: ص١٣.

(٢) ينظر: لسان العرب لابن منظور: ١١/ ١٦، مادة (أصل). والمصباح المنير، للفيومي: ص٢٤.

(٣) لسان العرب، لابن منظور: ١١/ ١٦، مادة (أصل).

٤ ـ الأصل: العقل[١].

٥ ـ ما يبنى عليه غيره، سواء أكان البناء حسيًا أم معنويًا.

٦ ـ المحتاج إليه.

٧ ـ ما يستند تحقق الشيء إليه.

٨ ـ ما منه الشيء.

٩ ـ منشأ الشيء[٢].

والأصل في اصطلاح العلماء:

قد اصطلح العلماء الأصل في معان عدة هي:

١ ـ الأصل ما يقابل الفرع، مثل الخمر أصل النبيذ، والأب أصل الولد وهو المقيس عليه.

٢ ـ الأصل بمعنى القاعدة الكلية التي تبنى عليها المسائل، فعن ابن عمر ﵄ قال: قال رسول الله ﷺ: «بني الإسلام على خمس» رواه البخاري[٣]، ومثل: إن العام يعمل على عمومه ما لم يخصص[٤]. وهذا هو مطلوبنا من القاعدة الأصولية.

٣ ـ الأصل بمعنى الدليل، مثل قول العلماء: أصل هذا الحكم من الكتاب آية كذا، ومن السنة النبوية المطهرة حديث كذا.

٤ ـ الأصل بمعنى الرجحان، كقول العلماء: الأصل في الكلام الحقيقة.

---

(١) المصباح المنير، للفيومي: ص٢٤.

(٢) أصول الفقه وتاريخه ورجاله، د. شعبان محمد إسماعيل: ص١٣.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه: ١/ ١٢، برقم (٨)، كتاب الإيمان، باب الإيمان وقول النبي ﷺ: «بني الإسلام على خمس».

(٤) أصول الفقه الإسلامي، د. محمد مصطفى شلبي: ص٢٨.

٥ ـ الأصل بمعنى القاعدة المستمرة، كقول العلماء: إباحة الميتة للمضطر على خلاف الأصل.

٦ ـ المستصحب: كقول العلماء لمن كان متيقناً من الطهارة وشك في الحدث: الأصل الطهارة. إن المراد من التعريف الاصطلاحي هو الدليل، فعند قول العلماء أصول الفقه؛ أي: أدلته من الكتاب الكريم والسنة النبوية الشريفة والإجماع والقياس وقول الصحابة . . . إلخ[1].

تعريف الفقه لغةً واصطلاحًا:

الفقه لغةً: يطلق على ثلاثة معان هي:

١ ـ فهم غرض المتكلم من كلامه.

٢ ـ فهم الأشياء الدقيقة. فلا يقال: فقهت أن السماء فوقنا، لوضوح ذلك؛ أي: هو الفهم العميق النافذ الذي يتعرف غايات الأقوال والأفعال[2].

٣ ـ هو الفهم مطلقًا، وهذا هو الراجح[3]. قال الفيومي: (الفقه: فهم الشيء، وكل علم فهو فقه، والفقه على لسان حملة الشرع: علم خاص)[4]. فقهت كلامك؛ أي: فهمته. قال تعالى: ﴿فَمَالِ هَٰؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾[النساء: ٧٨]، وقال

---

(١) ينظر: شرح التلويح على التوضيح، للتفتازاني: ٢/ ١١٥، والبحر المحيط، للزركشي: ١/ ٢٦، وشرح الكوكب المنير، للفتوحي: ١/ ١٤، وأصول الفقه وتاريخه ورجاله، د. شعبان محمد إسماعيل: ص١٣ وأصول الفقه الإسلامي، د. محمد مصطفى شلبي: ص٢٧ ـ ٢٨، والكافي الوافي في أصول الفقه الإسلامي، د. مصطفى الخن: ص١٣، وأصول الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي: ص١٦ ـ ١٧.

(٢) أصول الفقه، محمد أبو زهرة: ص٤.

(٣) أصول الفقه وتاريخه ورجاله، د. شعبان محمد إسماعيل: ص١٤.

(٤) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، للفيومي: ص٣٩٠.

تعالى: ﴿قَالُواْ يَٰشُعَيۡبُ مَا نَفۡقَهُ كَثِيرٗا مِّمَّا تَقُولُ﴾[هود: ٩١]، وقال تعالى: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبۡعُ وَٱلۡأَرۡضُ وَمَن فِيهِنَّۚ وَإِن مِّن شَيۡءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمۡدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفۡقَهُونَ تَسۡبِيحَهُمۡۚ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورٗا﴾[الإسراء: ٤٤].

الفقه اصطلاحًا:

هو (العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسَبُ من أدلتها التفصيلية)(١).

محترزات التعريف:

قوله: (العلم بالأحكام) احترز به عن العلم بالذوات والصفات والأفعال.

قوله (الشرعية) احترز به عن العلم بالأحكام العقلية، كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين، والكل أعظم من الجزء، ومثله الطب والهندسة. واحترز به عن الأحكام اللغوية.

وقوله: (العملية) احترز به عن العلم بالأحكام الشرعية العلمية، وهي أصول الدين، كالعلم بكون الإله واحدًا سميعًا بصيرًا.

وقوله: (المكتسبُ) ـ بالرفع ـ احترز به عن علم الله تعالى، وعلم الملائكة بالأحكام الشرعية العملية، وعلم النبي ﷺ الحاصل من غير اجتهاد، بل بالوحي، وكذلك علم العامة بالأمور التي تعلم بالضرورة كونها من الدين كوجوب الصلوات الخمس، فالعلم بجميع هذه الأشياء ليس بفقه، لأنها غير مكتسبة.

وقوله: (من أدلتها التفصيلية) احترز به عن العلم الحاصل للمقلد في المسائل الفقهية، فإنها علم بأحكام شرعية عملية، لكنها مكتسبة من أدلة إجمالية، فإنَّ المقلد لن يستدل على كل مسألة بدليل مُفَصَّل، بل بدليل واحد يعم جميع المسائل،

(١) الإبهاج في شرح المنهاج، للسبكي: ١/ ٢٨، والتمهيد، للأسنوي: ص٥٠.

وهو فتوى الذي قلَّدَه[١].

ثانيًا ـ باعتباره علمًا:

بعد ما عرفنا أصول الفقه باعتباره مركبًا إضافيًا من المضاف والمضاف إليه، سوف نعرفه باعتباره علمًا، فعرفه الأقدمون فقالوا: (هو معرفة دلائل الفقه إجمالاً وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد)[٢].

وخصّ الحنفية أصول الفقه بقولهم: (هي القواعد التي يُوصِلُ البحث فيها إلى استنباط الأحكام من أدلتها التفصيلية، أو هو العلم بهذه القواعد)[٣]. وبه قال أغلب المتأخرين من الأصوليين[٤].

وقد عرفه عبد الوهاب خلاف من المُحْدثين بقوله: (هو العلم بالقواعد والبحوث التي يتوصل بها إلى استفادة الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية، أو هي: مجموعة القواعد والبحوث التي يتوصل بها إلى استفادة الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية[٥].

---

(١) ينظر: أصول الفقه، محمد أبو زهرة: ص٤ ـ ٥، الوجيز في أصول الفقه، د. عبد الكريم زيدان: ص٩ ـ ١١، وعلم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف: ص١٢، أصول الفقه تاريخه ورجاله، د. شعبان محمد إسماعيل: ص١٤ ـ ١٥.

(٢) نهاية السول، للأسنوي: ١/ ١٦، وحاشية البناني: ١/ ٢٥.

(٣) شرح العضد لمختصر المنتهى: ١/ ١٨، والتقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ١/ ٦١، ومرآة الأصول، لمنلا خسرو: ص٣٩.

(٤) ينظر: التوضيح على التنقيح مع التلويح، للتفتازاني: ١/ ٣٤، وإرشاد الفحول، للشوكاني: ص٦، وأصول الفقه، لابن مفلح: ١/ ١٥، وأصول الفقه الإسلامي في نسيجه الجديد، د. الزلمي: ص٦ ـ ٧.

(٥) علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف: ص١٢.

فالقواعد الأصولية جزء من أصول الفقه، وليست هي مجموع أصول الفقه، إذ أنَّ البعض قد خلط بين القواعد الكلية الموجودة في الواقع التي هي أصول الفقه، وبين الصورة الذهنية لـدى المجتهد التي هي العلم بها، إذ خلطوا بين العلم بالقواعد، والعلم الذي يُبْحَثُ فيه عن تلك القـواعد التي هي موضوعه وموضوع كل علم ما يبحث فيه عن أعراضه الذاتية[1].

ولهذا قال أستاذنا الدكتور الزلمي: (التعريف المختـار: هو أن أصول الفقه: عبارة عن: قانون الاجتهاد وقواعد الاستنباط التي يستعين بها المجتهد ـ أو القاضي ـ على استخراج الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية الجزئية)[2].

الفرق بين اللقبي والإضافي من وجهين:

أحدهما: أن اللقبي هو العلم والإضافي موصل إلى العلم.

الثاني: أن اللقبي لا بد فيه من ثلاثة أشياء:

أ ـ معرفة الدلائل.

ب ـ وكيفية الاستفادة.

ج ـ وحال المستفيد.

وأما الإضافي فهو الدلائل الخاصة[3].

* * *

---

(١) ينظر: أصول الفقه المسمى إجابة السائل شرح بغية الآمل، للصنعاني: ١/ ٢٧ ـ ٢٨، وأصول الفقه في نسيجه الجديد، د. الزلمي: ص٦.

(٢) أصول الفقه في نسيجه الجديد، د. الزلمي: ص٧.

(٣) ينظر: المصادر نفسها.

*** المطلب الثالث ـ معنى تأصيل القواعد الأصولية:**

التأصيل: جعل العلماء للشيء أصلاً مؤصلاً ثابتًا يبنى عليه[١]، وأصَّلَ عِلْمَهُ يأصَلُهُ أصْلاً: قَتَلَهُ عِلْمًا من الأصل، بمعنى أصاب أصله وحقيقته، فيقال: أصّل الأصول، كما يقال: بوّب الأبواب، ورتّب الرتب[٢].

وللتأصيل ألفاظ ذات صلة بها منها:

أَثَّلَ: أَثَلُ كل شيء أصله، وأَثَلَ يأثِل أُثولاً، وتأثَّل: تأصَّل، وأَثَّلَ مالَهُ: أَصَّلَهُ، إذ كل شيء قديم مؤصّل، فالتأثيل: التأصيل، وتأثيل المجد: بناؤه[٣].

إنَّ الاسم أقوى في التأصيل من الفعل؛ لأنَّه مستقل ويتركب من جنسه جملة مفيدة، كقولك: زيد قائم، وما من فعل إلاّ ويُحدّث به ولا يُحدّث عنه فيقدر اسمًا[٤].

فلم يكن علماء الحنفية والشافعية يعتمدون النقل المجرد، بل شَرَعوا في بناء الأصول وتأصيلها، وتميز منهجهم في التأصيل بما يأتي:

١ ـ الاعتماد على القرآن الكريم والسنة النبوية، إذ جعلوهما العماد في بناء قواعدهم؛ لأنَّ فيهما كلمات جامعة، وقضايا كلية، وقواعد عامة، إذ أنَّ من القرآن الكريم يؤصل تأصيلها ويحيلها إلى متعارف أهل اللسان من معرفة حقائقها وتمييزها عمّا يشابهها[٥].

---

(١) ينظر: لسان العرب، لابن منظور: ١١/ ١٦، مادة (أصل). والمصباح المنير في غريب الشرح الكبير، للفيومي: ص٢٤، والتعاريف، للمناوي: ص٦٩.

(٢) تاج العروس: ص٦٨٣٩.

(٣) ينظر: لسان العرب، لابن منظور: ١١/ ٩، مادة (أثل).

(٤) المنخول، للغزالي: ص٨٠.

(٥) ينظر: التحرير والتنوير، لابن عاشور: ١/ ١١٣٤.

٢ ـ فهم الصحابة للنَّصِّ، إذ هم عاصروا التنزيل والوحي، وتلقوا الأحكام مشافهة بلا واسطة عن رسول الله ﷺ.

٣ ـ اعتمادهم على اللغة العربية في تفسير النصوص والمراد منها، إذ يعد الجانب اللغوي من أهم الجوانب التي تقوم عليها بُنْية قواعد الأصول، فقد أسِّست هذه القواعد على منطق اللغة العربية وهَدْيِها، فكانت هي الطريق الموصلة إلى استنباط الأحكام من القرآن الكريم والسنة النبوية[1].

فمعرفة الدلالات اللفظية من الكتاب والسنة وأقوال أهل الحل والعقد من الأمة، تتوقف على معرفة موضوعاتها لغة من جهة الحقيقة والمجاز، والعموم والخصوص والإطلاق والتقييد، والمنطوق والمفهوم، وغير ذلك مما لا يعرف في غير علم العربية.

فموضوع علم الأصول هو الشيء الذي يبحث في ذلك العلم عن أحواله العارضة لذاته، ولما كانت مباحث الأصوليين لا تخرج عن أحوال الأدلة الموصلة إلى الأحكام الشرعية المبحوث عنها فيه وأقسامها واختلاف مراتبها وكيفية استثمار الأحكام الشرعية عنها على وجه كلي كانت هي موضوع علم أصول الفقه[2].

٤ ـ الاعتماد على العرف الشرعي، إذ أنَّ مطمح نظر العلماء البحث عن أحوال الأدلة من حيث يثبت بها الأحكام، ولا شكَّ أنَّ مبنى أكثر الأحكام العرف في

(١) ينظر: أعلام الموقعين، لابن قيم الجوزية: ٢/ ٣٤١، وخلاصة التشريع الإسلامي، لعبد الوهاب خلاف: ص٢٩، والقواعد المستخرجة من كتاب أعلام الموقعين، لعبد المجيد الجزائري: ص٢٠٣، والتصور اللغوي عند الأصوليين، د. السيد أحمد عبد الغفار: ص٩، والدلالة عند الآمدي، د. خيري الجميلي: ص١٥.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج١، ١/ ٧ ـ ٨، والكافي الوافي، د. مصطفى الخن: ص١٧.

الاستعمال، لا مجرد الأوضاع اللغوية، حتى أنَّها ربما تكون مهجورة ملحقة بالمجاز[١].

إنَّ الغاية من أصول الفقه معرفة الأحكام الشرعية وتطبيق القواعد الكلية على الأدلة التفصيلية، لاستنباط الأحكام الشرعية العملية منها، أو الموازنة والترجيح بين آراء الفقهاء في المسائل الاجتهادية[٢].

٥ ـ الاعتماد على المنطق، وكان الرائد في هذا الفن الإمام الغزالي، وقد سبقه عدد منهم الإمام الجويني، فقد أدخلوا المنطق في هذا العلم[٣].

إنَّ الأصولي عندما يريد أنْ يضبط أدلته فإنَّه يبحث في المفردات والتراكيب ودلالتهما على المقاصد والأغراض، ليجعل النص الذي يعتمد عليه الفقيه في الاستنباط منتجًا للحكم الشرعي المطلوب[٤].

فالأصولي ينظر إلى الأدلة التفصيلية لا ليستنبط منها الأحكام الشرعية، بل ليضم بعضها إلى البعض الآخر الذي يجانسه ويماثله، فيجمع الآيات التي ورد فيها أمر من الشارع ـ مثلاً ـ يضم بعضها إلى بعض، وينظر فيها نظرة إجمالية، فيرى أن الأمر إذا ورد مجرداً عن القرائن أفاد الوجوب وإلا فعلى حسب القرينة. ومن ثم فيقعد قاعدة يقول فيها: «إذا خلا عن القرينة أفاد الوجوب». وهكذا في النواهي والعموم والخصوص وغيرها[٥]. فإذا أراد أن يستنبط حكم الصلاة أو

---

(١) مرآة الأصول، لمنلا خسرو: ص٢٨٢.

(٢) البرهان، للجويني: ١/ ٨٤، وشرح العضد: ١/ ٣٢، والإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج١، ١/ ٨.

(٣) ينظر: المستصفى، للغزالي: ص١١.

(٤) ينظر: البحث النحوي عند الأصوليين، د. مصطفى جمال الدين: ص٣٥.

(٥) ينظر: معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، للجيزاني: ص٣٤.

الزكـاة من كتاب الله تعالى، وكان الدليل الذي أمامه قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرْكَعُواْ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾[البقرة: ٤٣].

فالأصولي لا يستطيع أنْ يحكم بوجوب الصلاة والزكاة من هذا النص ما لم تتمهد أمامه قاعدة أصولية هي: «أنَّ الأمر للوجوب»، استمدها الأصولي من بحثه اللغوي الدقيق، إذ أنَّ صيـغة «إفْعَل»، وهي هنا «﴿وَأَقِيمُواْ﴾ و﴿وَءَاتُواْ﴾» ظاهرة في الوجوب، بمعنى أنَّ الأصولي استقرى اللغة فوجد العرب يستعملون هذه الصيغة في الطلب مطلقًا، سواء كان ملزمًا، كالوجوب، أم غير ملزم كالندب، كما وجدهم يستعملونها في معانٍ أخرى مجازية، فإذا استبعد المجازي، لتوقفه على القرينة بقي عنده الطلب بقسميه، وإذا استنتج أنَّها في العـرف الشرعي يراد منها الوجوب، أي: الإلزام، فإنَّ، دلالتها تكون قطعية؛ لعدم احتمال إرادة المعنى الآخر[1].

* * *

* المطلب الرابع ـ الفرق بين القواعد الأصولية والفقهية والضوابط:

أولاً ـ الفرق بين القواعد الأصولية والفقهية:

علم الأصول وعلم الفقه علمان مرتبطان بارتباط وثيق بحيث يكاد المرء يجزم بالوحدة بينهما، وكيف لا يكون ذلك وأحدهما أصل والآخر فرع لذلك الأصل.

فالأصولي ينبغي أن يكون فقيهًا، والفقيه ينبغي أن يكون ملمًا بقواعد أصول الفقه، فكيف يكون مجتهدًا من لم يتبحَّر في أصول الفقه؟

ومع ذلك فهما علمان متمايزان فأحدهما مستقل عن الآخر من حيث الموضوع والاستمداد والثمرة والغايـة. وعليـه فهنالك فروق مختلفة بين القواعد الأصولية

(١) ينظر: البحث النحوي عند الأصوليين، د. مصطفى جمال الدين: ص٣٥ ـ ٣٦.

والقواعد الفقهية هي:

١ ـ إنَّ قواعد الأصول هي عبارة عن قواعد كلية تندرج تحتها أنواع من الأدلة التفصيلية في الجملة يستفاد منها في استنباط الأحكام الجزئية. أما القواعد الفقهية فهي قضايا كلية تندرج تحتها الأحكام الفقهية الجزئية التي استنبطت من أصول الفقه.

٢ ـ القواعد الفقهية بمثابة ضابط عام أو دستور ينتظم تحتها الجزئيات، أما القواعد الأصولية فهي مصدر الأحكام المستخرجة منها[١].

٣ ـ إنَّ القواعد الأصولية ناشئة عن الألفاظ العربية وما يعرض لها من نسخ وترجيح وعموم وخصوص وأمر ونهي وما إلى ذلك، فهي تتعلق بالألفاظ ودلالتها على الأحكام في غالب أصولها، مثل قاعدة: (الأمر المطلق يقتضي الوجوب).

أما القواعد الفقهية فإنها تنشأ من الأدلة الشرعية أو من استقراء الأحكام ذاتها، وذلك بتتبع الأحكام الواقعة على أفعال المكلفين في الفقه، وبذلك تجتمع الفروع مع أشباهها تحت قاعدة واحدة، مثل قاعدة: (المشقة تجلب التيسير)[٢].

٤ ـ إنَّ القواعد الأصولية سابقة للجزئيات والفروع الفقهية من حيث الوجود الذهني والواقعي؛ لأن المجتهد ينطلق في استنباطه للأحكام من تلك القواعد الأصولية، أما القواعد الفقهية فهي متأخرة عن الجزئيات والفروع الفقهية؛ لأنها

---

(١) يُنْظر: غمز عيون البصائر، للحموي: ١/ ١٦ وما بعدها، وأنواع البروق من أنواع الفروق، للقرافي: ٢/ ١٠٧ وما بعدها، أصول الفقه، محمد أبو زهرة: ص٥ ـ ٦، والقواعد الكلية والضوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية، الأستاذ الدكتور محمد عثمان شبر: ص٢٨، والقواعد الفقهية، علي أحمد الندوي: ص٦٧ ـ ٦٨.

(٢) ينظر: الأشباه والنظائر، للسيوطي: ص٨، والقواعد الفقهية المستخرجة من كتاب أعلام الموقعين، لأبي عبد الرحمن الجزائري: ص١٦٨، والقواعد الفقهية، علي أحمد الندوي: ص٦٨.

في الغالب عبارة عن مجموعة من القواعد والضوابط التي تجمع الأحكام المتشابهة، وما كان كذلك فإنه يكون متأخِراً من حيث الوجود الذهني عن الفروع الفقهية.

٥ ـ إنَّ القواعد الأصولية هي قواعد كلية مطردة لا يستثنى منها شيء؛ أي: لا يخرج منها جزيئاتها، أما القواعد الفقهية فهي قواعد كلية غير مطردة؛ أي: لها مستثنيات من كل منها مسائل تخالف حكم القاعدة بسبب من الأسباب، كالاستثناء بالنص أو الإجماع أو الضرورة. أو غيره من أسباب الاستثناء.

٦ ـ إنَّ قواعد الأصول محصورة في أبواب الأصول ومواضعه ومسائله؛ أي: هي محدودة، أما القواعد الفقهية فهي قواعد أغلبية ليست محصورة أو محدودة العدد، بل هي كثيرة جداً منشورة في كتب الفقه العام[1].

٧ ـ إنَّ القواعد الأصولية تدل على الحكم بواسطة؛ فقاعدة (النهي يقتضي التحريم) لا تفيد تحريم الزنا بمفرده، بل لا بدَّ من إضافتها إلى الدليل كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰٓ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا﴾[الإسراء: ٣٢]، أما القواعد الفقهية فإنها تدل على الحكم مباشرة، فقاعدة (اليقين لا يزول بالشك) تفيد طرح أي أمرٍ مشكوك فيه من غير إضافتها إلى أمر آخر.

ولهذا نجد أنَّ القواعد الفقهية والقواعد الأصولية بينهما قدر من التشابه، وبالتالي جعل البعض لا يستطيع أنْ يميِّز بينهما، ووجه التشابه بينهما: أن كلاً منهما عبارة عن قواعد يندرج تحتها عدد من الفروع والجزئيات، فضلاً عن أن كلاً من القاعدة الفقهية والقاعدة الأصولية خادمة للفقه، سواءٌ كانت خادمةً للفقه مباشرة وهي القواعد

(١) ينظر: حاشية العطار على شرح الجلال المحلي: ٢/ ٣٩٩، وأصول الفقه، محمد أبو زهرة: ص٥ ـ ٦.

الفقهية، أو موصلةً إلى معرفة الأحكام الفقهية بطريق استنباط الأحكام وهي القواعد الأصولية[١].

ومع هذه الفروق بين القواعد الأصولية والقواعد الفقهية إلا أن هناك عددًا من القواعد تكون مشتركة بين الفقه وأصوله، حيث تصدق عليها صفات القواعد الأصولية وصفات القواعد الفقهية، ومن أمثلة هذا النوع من القواعد: قاعدة: «الأصل في الأشياء الإباحة»، فهذه القاعدة لها تعلق بالفقه، ولها تعلق بأصوله، ولذلك فإن هذه القاعدة قاعدة أصولية فقهية.

٨ ـ وقد يكون الاشتراك في بعض القواعد بين الفقه وأصوله نابع من اختلاف النظر إلى القاعدة؛ لأن القاعدة ينظر إليها من جهتين:

الجهة الأولى: من حيث موضوعها، فإذا نظرنا إليها باعتبار أن موضوعها دليل شرعي كانت قاعدة أصولية.

الجهة الثانية: من حيث تعلقها، فإذا نظرنا إليها باعتبار أنها تتعلق بفعل المكلف، كانت قاعدة فقهية.

كما يمكن تطبيق هذا الأمر على قاعدة العرف، فإذا نظرنا إلى العرف باعتبار موضوعه وهو: الإجماع العملي أو المصلحة المرسلة، كانت قاعدة العرف قاعدة أصولية، وإذا نظرنا إليه باعتبار تعلقه بفعل المكلف، وهو: القول الذي غلب في معنى معين، أو الفعل الذي غلب الإتيان به لغرض معين، كانت قاعدة العرف قاعدة فقهية[٢].

---

(١) ينظر: أصول الفقه، محمد أبو زهرة: ص٥ ـ ٦، والكافي الوافي، د. مصطفى الخن: ص١٥ وما بعدها، والقواعد الكلية والضوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية، الأستاذ الدكتور محمد عثمان شبر: ص٢٨، والقواعد الفقهية، علي أحمد الندوي: ص٦٧ ـ ٦٩.

(٢) يُنْظر: موسوعة القواعد الفقهية، د. محمد البورنو: ١/ ١٢ وما بعدها.

ومما يدل على الاشتراك والتداخل بين القواعد الفقهية والأصولية: أن كثيراً من العلماء الذين ألّفوا في القواعد الفقهية ذكروا في كتبهم عدداً من القواعد الأصولية، الأمر الذي يدل على وجود العلاقة القوية بينهما.

ثانيًا ـ الفرق بين القواعد الأصولية والضوابط:

الضابط لغةً: من الضبْط، ضبَطه ضبْطًا، والضَّبْطُ لزوم الشيء وحَبْسُه، ضَبَطَ عليه وضَبَطَه يَضْبُطُ، والرجل ضابط: أي: حازم[١].

وفي الاصطلاح: هو ما يجمع فروعًا من باب واحد[٢].

قبل التطرق إلى الفرق بينهما لا بدّ من معرفة أنَّ بعض العلماء لم يفرقوا بينهما، منهم العلامة الفيّومي، فقال في تعريف القاعدة: (القاعدة في الاصطلاح بمعنى الضابط وهي: الأمر الكلي المنطبق على جميع جزئياته)[٣].

لم يبيّن الفرق بين القاعدة والضابط إلاّ في العصور المتأخرة، مع وجود التفرقة بينهما في كتبهم من خلال تأصيلهم لقواعدهم الفقهية والأصولية، إذ اعتبروا هذه الضوابط غير القواعد على غرار بعض القواعد الأصولية التي لم تُحصَ ولم يشر عليها إلاّ من خلال فتاواهم وكتبهم التي نقلت فقههم وأصولهم.

وفي العصور المتأخرة شمّر العلماء عن سواعدهم في فرز القواعد الأصولية

---

(١) ينظر: القاموس المحيط، للفيروزآبادي: ٢/ ٣٧٠، ولسان العرب، لابن منظور: ٧/ ٣٤٠، مادة (ضبط).

(٢) غمز عيون البصائر، للحموي: ١/ ٣١، وينظر: شرح الكوكب المنير، للفتوحي: ص٧، والقواعد الفقهية المستخرجة من كتاب أعلام الموقعين، لأبي عبد الرحمن الجزائري: ص١٦٤.

(٣) المصباح المنير، للفيومي: ٢/ ٥١٠.

عن الفقهية عن الضابط، حتى أصبحت كلمة «الضابط» اصطلاحًا متداولاً شائعًا، ولهذا فرقوا بين القاعدة والضابط فقالوا:

١ ـ القاعدة تجمع جزئيات كثيرة من أبواب شتى، أمَّا الضابط فهو يجمعها من باب واحد(١)، وقد أشار إلى هذا الفرق ابن السبكي، أفرد بعد القواعد ضوابط بعنوان «ضابط»(٢). إذن القاعدة عامة، والضابط خاص، والقاعدة واسعة، والضابط ضيّق.

٢ ـ إنَّ القاعدة متفق عليها في الجملة، والضّابط قد يخصّ مذهبًا معيناً(٣).

فقد تطلق القاعـدة ويراد بها الضابـط، ولاسيما في القواعد الفقهية، وهذا اصطلاح شائع متداول عند كثير من العلماء، منهم ابن رجب الحنبلي، والسبكي الذي قسّم القواعد إلى قواعد عامة، وقواعد خاصة والتي عنى بها الضوابط(٤).

* * *

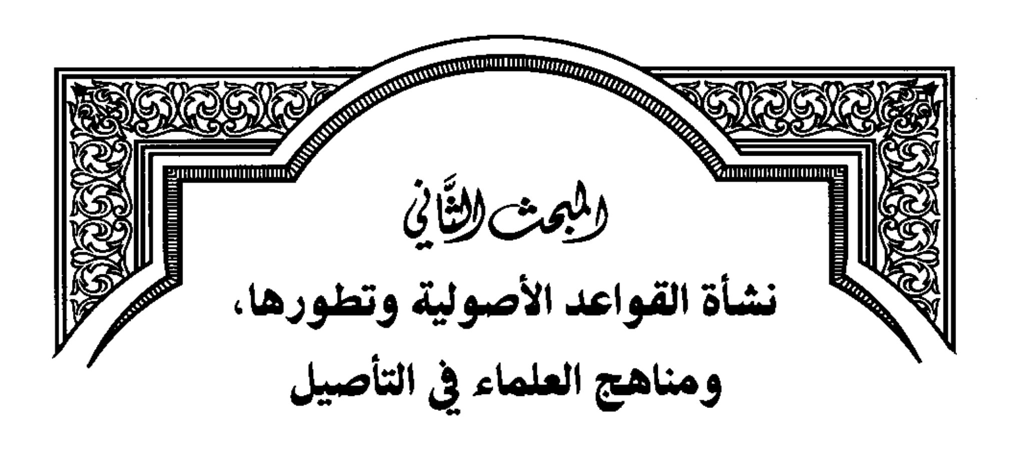
(١) ينظر: غمز عيون البصائر، للحموي: ١/ ٣١، والأشباه والنظائر، لابن نجيم: ص١٦٦، والأشباه والنظائر، للسيوطي: ص٣، والقواعد الفقهية المستخرجة من كتاب أعلام الموقعين، لعبد المجيد الجزائري: ص١٦٤.

(٢) مثلما حدث في قاعدة «الحريم له حكم ما هو حريم له»، فقال: ضابط: كل محرم فحريمه حرام إلاّ صورة واحدة، وهي دبر الزوجة. الأشباه والنظائر، للسيوطي: ص١٢٥.

(٣) ينظر: الأشباه والنظائر، للسيوطي: ص٣ ـ ٧، والقواعد الكلية والضوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية، الأستاذ الدكتور محمد عثمان شبير: ص٢٠.

(٤) ينظر: الأشباه والنظائر، للسيوطي: ص٣ ـ ٧، والقواعد الفقهية، علي أحمد الندوي: ص٤٦ ـ ٥١.





المبحث الثاني
نشأة القواعد الأصولية وتطورها، ومناهج العلماء في التأصيل

* المطلب الأول ـ نشأة القواعد الأصولية وتطورها:

أولاً ـ نشأة القواعد الأصولية:

إنَّ من المعلوم أن أساس الأحكام الأول هو كتاب الله تعالى وما جاء مبيناً له ومتمماً من سنة رسول الله ﷺ وهما بلغة العرب، والنصوص التي بينت الأحكام لها صيغ عديدة، ففيها أمر ونهي وعام وخاص ومطلق ومقيد ووضوح الدلالة على مراد الشارع وخفائها، ودلالتها مختلفة، ففيها الدَّالُّ بعبارته، والدال بإشارته، والدال باقتضائه، وكما أن لها منطوقًا ومفهومًا قد يوافق المنطوق وقد يخالفه، بل أنَّ النوع الواحد قد يَرِدُ بأساليب متنوعة والشارع الحكيم في تشريعه راعى بإعطاء النظير حكم نظيره، كما لاحظ نتائج الأفعال وما يترتب عليها من منافع ومضار، وأدار الأحكام عليها فأباح أو أمر بكل ما يترتب عليه منفعة راجحة، ومنع من كل ما يترتب عليه مضرة.

فنشأ هذا العلم في تفكير المجتهد مع نشأة النصوص؛ ولكن لم يدوّن في صدر الإسلام، لأنَّ الأحكام في عهد الرسالة كانت تستقى من الوحي المباشر «القرآن الكريم» ومن «السنة النبوية»، وكان الرسول ﷺ المرجع لتفسير نصوص القرآن وبيان مقاصد التشريع الإلهي وفق ما خول به في قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[النحل: ٤٤].

إنَّ المجتهد الذي يستنبط الأحكام لا يستطيع أن يصل إلى ما يريده بمجرد النظر في تلك النصوص الجزئية، بل لا بدَّ له من قواعد وضوابط يُقَعِّدُ ويضبط بها اجتهاده، فهو ينظر أولاً في تلك الأساليب ويستقرئها في كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ مستعيناً في ذلك بما نُقِل عن العرب منها، فيخرج من هذا الاستقراء بقواعد كلية يجعلها أساسًا لتطبيق جزئياتها. فمثلاً: يستعرض صيغ العام وما تدل عليه في مواردها انتهى إلى قاعدة أصولية تقول: «العام الذي لم يحلقه التخصيص يتناول جميع أفراده مطلقًا»، فيكون الحكم الثابت له ثابتًا لجميع ما يتناوله على سبيل القطع، والعام الذي لحقه التخصيص يتناول ما بقي من أفراده ظنًا إلى غير ذلك[1].

إنَّ الترتيب المنطقي للأمور يقضي بأنَّ القواعد الأصولية سابقة في الوجود على الفقه، وكما يسبق أساس البناء في الوجود البناء نفسه، فلا نتعقل وجود بناء قوي إلا بتعقل جذر سابق في الوجود على البناء.

ففي الواقع أن الفقه مسبوق بقواعد أصولية كان يبني عليها الفقهاء من الصحابة فمن بعدهم، يبنون عليها أحكامهم ويلاحظونها عند الاستنباط، وإن لم تكن هذه القواعد آنذاك مدونة في كتب، ويطلق عليها الآن علم أصول الفقه.

إنَّ استنباط الفقه قد نشأ في عصر كبار الصحابة ﷺ، وكان يتصدى للقضاء والإفتاء نخبة من فقهاء الصحابة سيدنا عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وابن مسعود وابن عباس ﷺ... وغيرهم الكثير، الذين كانوا على إلمام تام بلغة القرآن، فما كانوا يقولون في فتاواهم من غير قيد ولا انضباط، بل كانوا على علم تام باللغة العربية التي نزل بها القرآن الكريم. وكانوا على دراية تامة بأسباب

---

(١) ينظر: مقدمة ابن خلدون: ص٣٣٢، وأصول الفقه تاريخه ورجاله، د. شعبان محمد إسماعيل: ص٢٥، وأصول الفقه، محمد الخضري: ص١٨ وما بعدها.

النزول، وأسرار التشريع ومقاصده، وورود الأحاديث، ومعرفة الناسخ من المنسوخ، والمجمل من المُبيَّن والمطلق من المقيد، فضلاً عن صفاء الذهن وسرعة الفهم وسلامة الفطرة وذكاء القريحة، وتوفر الملكة الفقهية التي اكتسبوها من صحبة الرسول ﷺ الطويلة، لذلك كانوا في غنًى عن تدوين هذا الفن، ولكن في الواقع لم يكونوا بمعزل عن تطبيق مبادئه ورعاية قواعده في قضائهم وفقههم بسبب صحبتهم للنبي ﷺ وأخذهم عنه. فكانوا إذا أرادوا الوقوف على حكم من الأحكام لجؤوا إلى كتاب الله تعالى فإن لم يجدوا فيه، ذهبوا إلى سنة رسوله الكريم، ثم إن لم يجدوا اجتهدوا وبحثوا عن الأشباه والأمثال والنظائر(١).

فالصحابة ﷺ لم يحكموا بفرع إلا وله مستند إلى أصل في نفوسهم، ولكنهم قد يعبرون عن هذا الارتباط وقد يتركون ذلك، وقد خلف من بعدهم خلف ساروا على نهجهم، فإذا سمعنا سيدنا علي بن أبي طالب ﷺ يقول في عقوبة شارب الخمر: إذا شرب هذى، وإن هذى افترى، وإذا افترى، يجب أن يحد حد القذف، فقد أدركنا أنه ﷺ كان ينهج منهج الحكم بالمآل أو الحكم بسد الذرائع ـ وهي من قواعد الأصول(٢).

ولما وقع النزاع بين أهل الرأي وأهل الحديث، وادعى الاجتهاد نفر ممن لم يتأهل له، وخلطوا في الاستدلال احتاج الأمر إلى وضع قواعد للاجتهاد فكان تدوينها، فبدأ علم أصول الفقه وقواعده في الظهور.

---

(١) ينظر: مجموعة الفتاوى، لابن تيمية: ٢٠/ ٢٢١، والأشباه والنظائر، للسيوطي: ص٣ وما بعدها، وأصول الفقه تاريخه ورجاله: ص٢٥ ـ ٢٦.

(٢) ينظر: كنز العمال، للمتقي الهندي: ٥/ ٧٠١، والإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم: ٧/ ٤٥٢، وإجابة السائل شرح بغية الآمل، للصنعاني: ص١٧٣.

وكان أبو حنيفة وصاحباه (أبو يوسف ومحمد) (رحمهم الله) في مقدمة السالكين في هذا المسار، ولكن الإمام الشافعي (رحمه الله) يعتبر المؤسس الحقيقي لعلم أصول الفقه، فهو أول من دون قواعده في (الرسالة) التي رواها عنه صاحبه الربيع المرادي[١].

ثانيًا ـ تطور القواعد الأصولية:

إنَّ معرفة قواعد أصول الفقه ليست وقفًا على صاحب مذهب من المذاهب كأبي حنيفة أو مالك والشافعي أو أحمد بن حنبل أو غيرهم رحمهم الله تعالى، فلقد كان لكل صاحب مذهب قواعده التي بنى فقهه عليها، وإن أول من قام بالتأليف في هذا العلم على شكل مرتب ومنظم هو الإمام محمد بن إدريس الشافعي في كتابه «الرسالة» مع أنَّ كثيرًا من الناس قد نفّسوا على الشافعي حيازته لقصب السبق في هذا المضمار. فأخذوا ينسبون البداءة في التأليف في هذا العلم لغيره.

فلقد قال بعض الحنفية: أول من ألف في هذا العلم هو الإمام أبو حنيفة ـ رحمه الله تعالى ـ.

وادعت الشيعة الإمامية أنَّ أول من دون علم الأصول وضبط قواعده هو الإمام محمد الباقر وجاء من بعده جعفر الصادق.

وقد ردّ على هذا الادعاء فضيلة الشيخ محمد أبو زهرة ولا مجال لذكره هنا[٢].

يقول الدكتور مصطفى الخن: (وفي رأيي أن عزو البداءة في التصنيف في

---

(١) ينظر: مقدمة الرسالة: ص٧، والبحر المحيط، للزركشي: ١/ ٧، ومجموعة الفتاوى: ٢٠/ ٢٢٢، والفهرست، لابن النديم: ص٢٩٥، وأصول الفقه تاريخه ورجاله، د. شعبان محمد إسماعيل: ص٢٥ وما بعدها، والكافي الوافي، د. مصطفى الخن: ص٢٣.

(٢) ينظر: أصول الفقه، محمد أبو زهرة: ص٣، والكافي الوافي، د. مصطفى الخن: ص٢٣.

هذا العلم إلى غير الشافعي إنْ هو إلا خرق للإجماع أو قريب منه من غير برهان واقعي ولا دليل مقنع)[١].

لقد تطورت قواعد الأصول بعد ذلك تطورًا هائلاً، فلقد بدأ كل مذهب يدوّن قواعد مذهبه على وفق أصول مذهب شيخه، إذ ظهرت المدارس الأصولية.

* * *

*** المطلب الثاني ـ مناهج العلماء في التأصيل:**

قبل التطرق إلى مناهج علماء الحنفية والشافعية في تأصيل القواعد الأصولية المختلف فيها لا بدّ من معرفة توطئة بسيطة عن معنى الاختلاف.

فالاختلاف لغةً: من الخِلاف والمُخَالفة، والمُضَادة، يقال: خَالفه مُخَالفة وخِلافاً، وتَخَالف الأمران واختلفا: لم يتفقا، وما لم يتساو فقد تخالف واختلف، والقومُ خِلْفَة؛ أي: مختلفون؛ أي: كثيرو الخِلاف، وتخالف القوم واختلفوا: إذا ذهب كل واحد منهم إلى خِلاف ما ذهب إليه الآخر، وهو ضد الاتفاق[٢].

والاختلاف اصطلاحًا: (افتعال من الخلاف وهو تقابل بين رأيين فيما ينبغي انفراد الرأي به)[٣]، إذن فالاختلاف في المذاهب هو ذهاب أحد الخصمين إلى خلاف ما ذهب إليه الآخر[٤].

---

(١) أثر الاختلاف في القواعد الأصولية، د. مصطفى الخن: ص٢٤.

(٢) ينظر: المغرب في ترتيب المعرب ١/ ٢٦٨، والمصباح المنير، للفيومي: ص١٧٩، ولسان العرب: ٩/ ٨٧، ٩٠ ـ ٩٤، والقاموس المحيط: ص٧٤٦.

(٣) التوقيف على مهمات التعاريف، لعبد الرؤوف المناوي: ص٤٢، ومفهوم الاختلاف في القرآن الكريم، د. حامد محمد شرك: ص١١ ـ ١٤.

(٤) ينظر: الفروق اللغوية، لأبي هلال العسكري: ص١٢٩.

ولهذا فالاختلاف: هو عدم اتفاق العلماء في مسائل الاجتهاد، فالأئمة ـ رحمهم الله تعالى ـ لم يصدروا في اجتهادهم عن هوى أو آراء شخصية؛ وإنما كانوا يعتمدون على مصادر شرعية، وضمن قواعد يسيرون عليها في اجتهادهم لاستنباط الأحكام[١].

وبعدما عرفنا أنَّ الشافعية المتأخرين قد خالفوا الحنفية في تأصيل قواعد الأصول، فلكل واحد منهما منهجه الخاص، اختطه لنفسه في السير في بناء القواعد الأصولية؛ لاستخراج الفروع الفقهية والفتاوى الشرعية، فكانت مناهجهم هي:

أولاً ـ منهج الحنفية[٢]:

إنَّ منهج الحنفية هو استخراج قواعد الأصول من الفروع؛ أي: استخلاص القواعد التي استخدمها الأئمة في استنباط الأحكام من الفروع والمسائل الفقهية المنقولة والمأثورة عنهم، إذ يرجع تعليل المسائل الفقهية في مذهب أبي حنيفة (رحمه الله) إلى تحليلها تحليلاً علميًا إلى هذه الطريقة، وهذا المنهج يقوم على الربط بين الفقه والأصول، لذا فهو للفقه أقرب، وأنها أيسر من غيرها في الاستنباط، إذ وضعت القواعد الأصولية بناء على الفروع الفقهية فالأصول مقررة للفروع الفقهية وليست حاكمة عليها، ولهذا أكثروا في كتبهم من ذكر الفروع وصاغوا في بعض الأحيان القواعد الأصولية على ما يتَّفق وهذه الفروع، فكانت وجهتهم استمداد أصول فقه أئمتهم من فروعهم.

---

(١) الوصول إلى قواعد الأصول، للتمرتاشي: ص٤٢.

(٢) سمي بذلك لأنَّ الأصوليين من الحنفية اختاروه، وهو نسبة إلى الإمام رائد هذا المنهج، وسميت بطريقة الفقهاء لكثرة الفروع الفقهية بها، فالقارئ لكتب الأصول على طريقة هذه المدرسة يلاحظ كأنما يقرأ فقهًا مبرهنًا عليه.

فلو وضعوا قاعدة أصولية بناء على الفروع الفقهية، ثم ظهر فرع فقهي يخالف هذه القاعدة، فإنهم يقومون بتشكيل القاعدة تشكيلاً يتناسب مع هذا الفرع.

ومن الأمثلة على ذلك: أنهم بعد أن قرروا أنّ المشترك لا عموم له، اصطدموا بفرع فقهي لا يمكن انطباق هذه القاعدة عليه. هذا الفرع الفقهي هو ما نقل عن الحنفية أنهُ لو قال رجل لآخر: لا أكلم مولاك، حنث بكلام المولى سبحانه وتعالى.

فالقول بالحنث سواء كلم المولى الأعلى وهو الله، أو المولى الأسفل المعتق اعتبار العموم المشترك. عند ذلك يشكلون القاعدة الأصولية تشكيلاً يخلص من التناقض بين الفرع المذكور والقاعدة المذكورة فيقولون: إن المشترك لا عموم له إلا إذا وقع بعد نفي[1].

صفات منهج الحنفية:

١ ـ القواعد الأصولية مستخرجة من الفروع الفقهية، فإذا تعارضت القاعدة الأصولية مع الفرع الفقهي عدلت القاعدة بما يتفق مع الفرع الفقهي.

٢ ـ الإكثار من ذكر الفروع الفقهية. ـ منهجها عملي ـ، فهو يقوم على ربط الأصول بالفروع تطبيقًا عمليًا وبهذا تظهر الملاءمة بين الأصل والفرع وإذا وجدت مستثنيات للضرورة، فيمكن ردها إلى قاعدة أو أصل آخر.

٣ ـ الابتعاد عن الخوض في القضايا الكلامية والمنطقية، إذ أنها قاربت بين الأصول والفقه ومزجت بينهما، وبهذا ابتعدت بعلم الأصول عن مواضع الجدل والافتراضيات التي لا تبنى عليها ثمرة.

---

(١) تيسير التحرير، لأمير بادشاه: ١/ ٢٣٥، الوصول إلى قواعد الأصول، للتمرتاشي: ص٣١ ـ ٣٥، وأصول الفقه، للشيخ الخضري: ص٥ ـ ٦، والكافي الوافي، د. مصطفى الخن: ص٢٧ ـ ٢٨.

٤ ـ وقد قسموا الألفاظ كما ذكرنا من حيث الوضوح إلى ظاهر ونص ومفسر ومحكم، وعدم الأخذ بخبر الآحاد فيما تعم به البلوى.

٥ ـ إنَّها مهدت لنوع آخر من التأليف وهو ما عرف بـ «تخريج الفروع على الأصول»[١].

ومن أهم المؤلفات على هذا المنهج:

١ ـ أصول الشاشي للإمام أبي علي الشاشي (٣٢٥هـ).

٢ ـ كتاب الفصول في الأصول لأبي بكر أحمد بن علي الرازي المعروف بالجصاص، (ت٣٧٠هـ).

٣ ـ تقويم الأدلة لأبي زيد عبيدالله الدبوسي (ت٤٣٠هـ).

٤ ـ الأصول لفخر الإسلام علي بن محمد البزدوي (ت٤٨٣هـ)، مع شرحه (كشف الأسرار) لعبد العزيز البخاري (ت٧٣٠هـ).

٥ ـ كتاب المنار للحافظ النسفي (ت٧٩٠هـ) و[هو] مشروح بـ (مشكاة الأنوار).

ثانيًا ـ منهج الشافعية[٢]:

وهو يتميز بتحقيق وتقرير قواعد أصول الفقه تقريرًا منطقيًا نظريًا، وتقعيدها وبناءها على الحجج والبراهين وتأييد العقل بعيدًا عن الاستقاء من الفروع الفقهية؛ أي: مناقشة القواعد الأصولية على ضوء المفاهيم اللغوية والاستدلالات العقلية، وبذلك كانت القواعد الأصولية حاكمة على فروع غير خاضعة لها، لذا أتت المسائل

---

(١) المصادر السابقة نفسها.

(٢) سمي أيضًا بمنهج المتكلمين؛ لأن أكثر المؤلفين على هذا النمط كانوا من علماء الكلام ومن المعتزلة، سمي أيضًا بالطريقة الشافعية لأن أول من ألف على هذا المنهج الإمام الشافعي (رحمه الله) ولأنه على هذا النحو جرى أكثر الأصوليين من الشافعية.

الفقهية قليلة فيما ألف على هذا النمط من كتب أصول الفقه[١].

والكتب التي ألفت على هذه الطريقة هي كتب عقلية محضة تبحث في القواعد الأصولية من حيث ثبوتها وعرفها. وتستدل عليها أو على بطلانها دون النظر في أثرها فهي جافة عن المادة الفقهية، لأن هذه الطريقة لم تنظر في فروع المذاهب، حيث ما أيدته الحجج من القواعد أثبتوه. وما خالف ذلك ردُّوه.

ولم يلتفتوا إلى الفروع إلا عند قصد التمثيل أو التوضيح ومن هؤلاء الشافعية والمالكية والمعتزلة وغيرهم. وأصحاب هذه الطريقة ارتضوا منهج الإمام الشافعي[٢].

صفات منهج الشافعية:

١ ـ الفصل بين الأصول والفقه، بمعنى أن الأصول فن مستقل عن الفقه.

٢ ـ صعوبة الأسلوب؛ بسبب المنهج الذي اتبعوه في استخراج القواعد.

٣ ـ وقد قسموا الألفاظ تقسيمات على عكس ما قسمه الحنفية في طريقتهم مثال على ذلك: أنهم قسموا اللفظ إلى واضح وظاهر.

٤ ـ الاهتمام الشديد بالاستدلال العقلي والتبسيط في الجدل والمناظرات، فالذي تؤيده الدلائل من القواعد يثبتونه، والذي تخالفه ينفونه من غير تعصب لأي مذهب أو اتجاه.

٥ ـ البعد عن مسائل الفروع، فكانوا لا يأخذون الضوابط الأصولية من الفروع

---

(١) من أبرزها: المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري (ت٤١٣هـ)، والبرهان لإمام الحرمين الجويني (ت٤٨٧هـ)، والمستصفى للإمام الغزالي (ت٥٠٥هـ).

(٢) ينظر: مقدمة التمهيد للأسنوي، تحقيق: د. محمد حسن هيتو: ص١٢، والوصول إلى قواعد الأصول، للتمرتاشي: ص٣٤ ـ ٣٧، وأصول الفقه، محمد الخضري: ص٢٣ ـ ٢٤، والكافي الوافي، د. مصطفى الخن: ص٢٣ ـ ٢٤.

الفقهية، بل كانوا يهتمون بوضع القواعـد المؤيدة بالأدلة، ولا يهتمون بذلك إلى موافقة الفروع لها أو مخالفتها[١].

ومن أهم المؤلفات على هذ المنهج:

ومن أشهر الكتب الأصولية التي أُلِّفَتْ على هذه الطريقة:

١ ـ الرسالة للإمام الشافعي.

٢ ـ المستصفى، للإمام الغزالي.

٣ ـ المنخول للإمام الغزالي.

٤ ـ الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي.

٥ ـ المنهاج، للبيضاوي.

٦ ـ اللمع للإمام الشيرازي.

٧ ـ المحصول لفخر الدين الرازي[٢].

ثالثًا ـ منهج المتأخرين[٣]:

يعتبر هذا المنهج الثالث توفيقًا بين الأوَّلَين وذلك باستخدام العقل والمنطق في تحليل قواعد أصول الفقه من جهة، وتطبيقها على المسائل الفقهية من جهة أخرى.

وقد قدمت هذه الطريقة الجديدة لأصول الفقه فوائد مهمة حين جعلت من

---

(١) ينظر: مقدمة التمهيد للأسنوي، تحقيق: د. محمد حسن هيتو: ص١٢، والوصول إلى قواعد الأصول، للتمرتاشي: ص٣٤ ـ ٣٧، وأصول الفقه، محمد الخضري: ص٢٣ ـ ٢٤، والكافي الوافي، د. مصطفى الخن: ص٢٣ ـ ٢٤.

(٢) ينظر: المصادر السابقة نفسها.

(٣) وتسمى أيضاً بطريقة تخريج الفروع على الأصول.

الفروع الفقهية مادة للقواعد بنيت عليها فزادت التطبيقات الفقهية التي تنطبق عليها القواعد الأصولية[١].

صفات منهج المتأخرين:

١ ـ تقوم على المقارنة بين الآراء الأصولية المقررة بين المنهجين السابقين، إذ تقوم هذه الطريقة على الجمع بين طريقة الشافعية التي تقوم على تحقيق القواعد الأصولية تحقيقًا نظريًا وإقامة البراهين عليها مع العناية بتطبيق هذه القواعد على الفروع الفقهية وربطها بها ـ وهي طريقة الحنفية.

٢ ـ لا تخلو الكتب المؤلفة على هذه الطريقة من التعقيد والصعوبة نتيجة الإيجاز والتلخيص الذي عرف في ذلك العصر[٢].

ومن أهم المؤلفات على هذا المنهج:

ومن المؤلفات التي تجمع بين القواعد الأصولية والتطبيقات الفقهية هي:

١ ـ تخريج الفروع على الأصول لشهاب الدين محمد بن أحمد الزنجاني.

٢ ـ التنقيح وشرح التوضيح لصدر الشريعة عبيدالله بن مسعود الحنفي، (ت٧٤٧هـ).

---

(١) ينظر: تخريج الفروع على الأصول، للزنجاني: ص٢٣ وما بعدها، والوصول إلى قواعد الأصول، للتمرتاشي: ص٣٤ ـ ٣٧، وأصول الفقه، محمد الخضري: ص٢٣ ـ ٢٤، والكافي الوافي، د. مصطفى الخن: ص٢٣ ـ ٢٤.

(٢) ينظر: مقدمة التمهيد، للأسنوي، تحقيق: د. محمد حسن هيتو: ص١٢، وتخريج الفروع على الأصول، للزنجاني: ص٢٣ وما بعدها، والوصول إلى قواعد الأصول، للتمرتاشي: ص٣٤ ـ ٣٧، وأصول الفقه، محمد الخضري: ص٢٣ ـ ٢٤، والكافي الوافي، د. مصطفى الخن: ص٢٣ ـ ٢٤.

٣ ـ التحرير لكمال محمد بن عبد الواحد الشهير بابن الهمام، (ت٨٦١هـ) وقد شرحه تلميذه محمد بن أحمد ابن الحاج الحنفي، (ت٨٧٥هـ) في كتابه المسمى (التقرير والتحبير).

٤ ـ إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، للإمام محمد بن علي الشوكاني المتوفى سنة ١٢٥٥هـ.

ومن الكتب الحديثة على هذه الطريقة:

٥ ـ أصول الفقه للشيخ محمد الخضري المتوفى سنة ١٩٢٧م.

٦ ـ أصول الفقه للشيخ عبد الوهاب خلاف المتوفى رحمه الله سنة ١٩٥٥م.

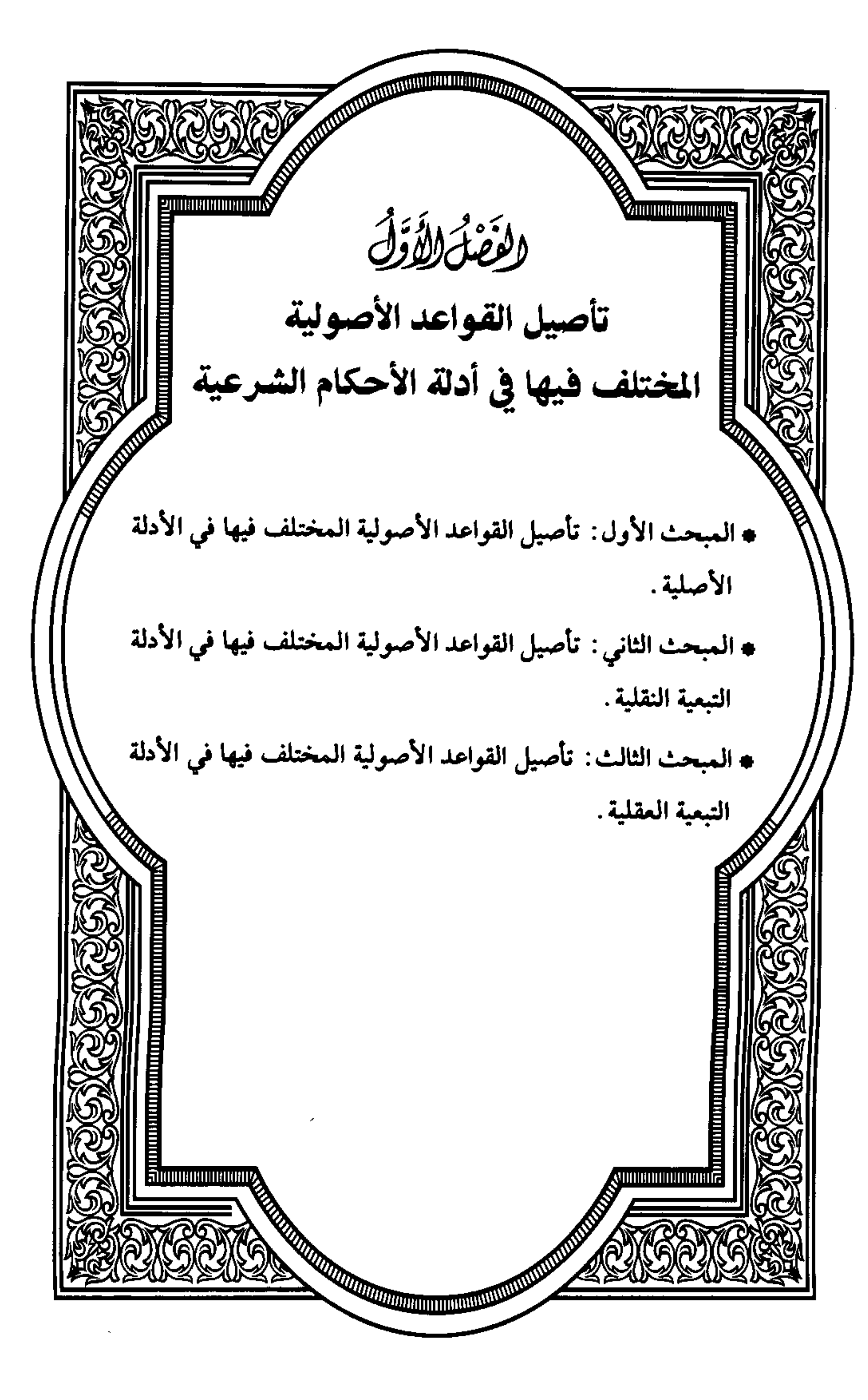
٧ ـ أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، للدكتور مصطفى الخن[1].

٨ ـ ويعد كتاب أسباب اختلاف الفقهاء في الأحكام الشرعية، للدكتور مصطفى الزلمي، كذلك من نمط هذا التأليف.

❒ ❒ ❒

---

(١) ينظر: الوصول إلى قواعد الأصول، للتمرتاشي: ص٣٤ ـ ٣٧، وأصول الفقه، محمد الخضري: ص٢٣ ـ ٢٤، والكافي الوافي، د. مصطفى الخن: ص٢٣ ـ ٢٤.

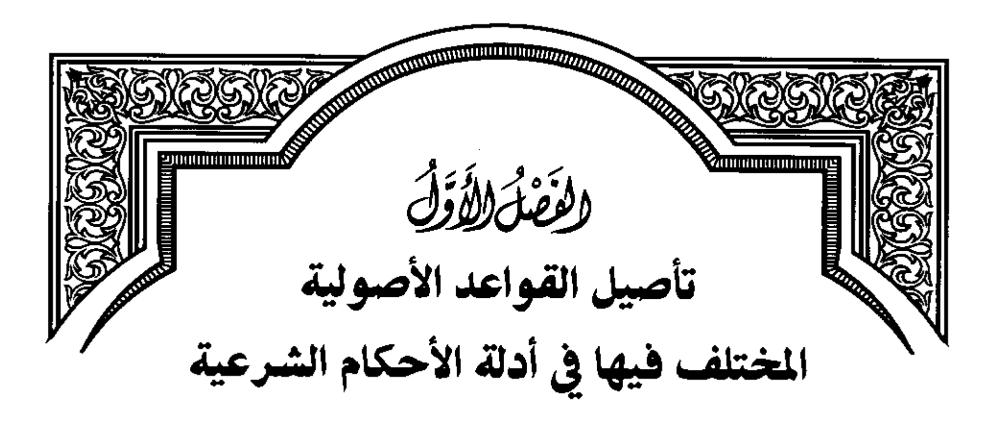


الفَصْلُ الأَوَّلُ

تأصيل القواعد الأصولية المختلف فيها في أدلة الأحكام الشرعية

* المبحث الأول: تأصيل القواعد الأصولية المختلف فيها في الأدلة الأصلية.
* المبحث الثاني: تأصيل القواعد الأصولية المختلف فيها في الأدلة التبعية النقلية.
* المبحث الثالث: تأصيل القواعد الأصولية المختلف فيها في الأدلة التبعية العقلية.





الفَصْلُ الأَوَّلُ
تأصيل القواعد الأصولية المختلف فيها في أدلة الأحكام الشرعية

المبحث الأَوَّل
تأصيل القواعد الأصولية المختلف فيها في الأدلة الأصلية

وفيه:

ـ المطلب الأول: تأصيل القواعد الأصولية المختلف فيها في نظم القرآن الكريم.

القاعدة الأولى: بناء الأحكام على القراءة الشاذة.

القاعدة الثانية: نسخ التلاوة دون الحكم.

القاعدة الثالثة: اعتبار الزيادة على النص.

ـ المطلب الثاني: تأصيل القواعد الأصولية المختلف فيها في السنة النبوية.

توطئة.

القاعدة الأولى: دلالة خبر الآحاد على الأحكام.

القاعدة الثانية: اعتماد الحديث المرسل في إثبات الأحكام.

القاعدة الثالثة: تعارض خبر الواحد فيما تعم به البلوى.

القاعدة الرابعة: راوي الأصل إذا أنكر رواية الفرع.

القاعدة الخامسة: عمل الراوي بخلاف ما روى.

القاعدة السادسة: نقل الحديث بالمعنى.

القاعدة السابعة: خبر الواحد إذا خالف قياس الأصول.

القاعدة الثامنة: رواية مجهول الحال.

القاعدة التاسعة: هل يقبل خبر الآحاد في الحدود والكفارات.

* * *

*** المطلب الأول ـ تأصيل القواعد الأصولية المختلف فيها في نظم القرآن الكريم:**

وفيه عدة قواعد:

*** القاعدة الأولى ـ بناء الأحكام على القراءة الشاذة:**

*** توطئة:**

لا خلاف بين الأصوليين في بناء الأحكام الشرعية على وفق القراءات القرآنية الصحيحة المتواترة، وهي التي توافر فيها ثلاثة أركان:

١ ـ النقل الصحيح بالتواتر.

٢ ـ مطابقة خط المصحف العثماني.

٣ ـ موافقة الفصيح من لغة العرب[١].

والشاذ لغةً: المنفرد عن الجماعة، إذ انفرد عنهم شذوذاً[٢].

وفي الاصطلاح: ما نُقِل آحاداً غير متواتر، إذ المتواتر هو: الخبر الثابت

---

(١) البحر المحيط، للزركشي: ٢/ ٢٢٠.

(٢) ينظر: المغرب، للمطرزي: ص٢٤٧.

على ألسنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب لكثرتهم أو لعدالتهم(١).

وعليه فالقراءة الشاذة: هي كل قراءة فقدت الأركان الثلاثة أو واحدًا منها(٢).

أصل بناء القاعدة:

إنَّ المقصد من القراءة الشاذة تفسير القراءة المشهورة وتبيين معانيها كقراءة عائشة وحفصة ﵄ والصلاة الوسطى صلاة العصر، وقراءة ابن مسعود، وقراءة جابر رضي الله عنهم جميعًا.

فهذه الحروف وما شاكلها قد صارت مفسرة للقرآن، وكان يروى هذا عن التابعين في التفسير فيستحسن، فكيف إذا روي عن كبار الصحابة؟(٣).

فقد أصّل الحنفية هذه القاعدة بناءً على لفظ «التتابع» في قراءة ابن مسعود ﵁ في قوله: (فصيام ثلاثة أيام متتابعات) رواه البيهقي(٤)، إذ دلَّت القراءة هذه على وجوب التتابع في صوم كفارة اليمين(٥).

وأمّا الشافعية فقد أصلوا ذلك بناء على:

١ ـ أنّه كان من القرآن الكريم في قديم الزمان، ثم نسخت تلاوته، فاندرس مشهور رسمه فنقل آحاداً، والحكم باق، وهذا لا يستنكر في العرف(٦).

---

(١) ينظر: البحر المحيط، للزركشي: ٢/ ٢٢٠، والتعريفات، للجرجاني: ص٢٥٦، وينظر: هداية العقول، للحسين بن قاسم بن محمد: ١/ ٤٤٦.

(٢) ينظر: الإتقان، للسيوطي: ١/ ٢١٩.

(٣) ينظر: المصدر نفسه.

(٤) أخرجه البيهقي في سننه الكبرى: ١٠/ ٦٠، برقم (١٩٧٩٧)، كتاب الإيمان، باب التتابع في صوم الكفارة.

(٥) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٢/ ٣٧٠.

(٦) ينظر: البحر المحيط، للزركشي: ٢/ ٢٢١.

٢ ـ والبناء أيضًا على عدم الاحتجاج بالقراءة الشاذة على أنها من النسخ؛ لأنَّ شرط التواتر لم يتحقق فيهِ.

٣ ـ ولقد بنوه أيضًا على سماع الراوي، فاتخاذ الصحابي العادل مذهبًا لا بدَّ له من سماع[١].

ولهذا يقول الشافعية: (وأصل ذلك أنه ﷺ قال: «أنزل القرآن على سبعة أحرف» رواه البخاري[٢])[٣].

آراء العلماء:

رأي الحنفية: يجوز العمل بالقراءة الشاذة، ولكن يعمل بها في الأحكام العملية لا العلمية، إذ أنها حجة ظنية[٤].

وقال الأمير الصنعاني: (إن القراءة الخارجة عن السبع في حكمها كالخبر الآحادي وحكمه وجوب العمل به، فكذلك الشاذة هذا مختار الجمهور)[٥].

رأي الشافعية: انقسم الشافعية في هذا إلى رأيين:

١ ـ لا يجوز العمل بالقراءة الشاذة، ولا يكون لها حكم الخبر عن

---

(١) فواتح الرحموت، للأنصاري: ٢/ ٣١ـ ٣٢.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه: ٤/ ١٩٠٩، برقم (٤٧٠٦)، كتاب فضائل القرآن باب أنزل القرآن على سبعة أحرف.

(٣) البحر المحيط: ٢/ ٢٢١.

(٤) وبه قال أكثر الحنابلة، والزيدية. ينظر: تيسير التحرير، لأمير بادشاه: ٣/ ٩، وإجابة السائل شرح بغية الآمل، لمحمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني: ص٧٢، والقواعد والفوائد الأصولية، للبعلي: ص١٥٥، وهداية العقول، للحسين بن القاسم بن محمد: ١/ ٤٤٦.

(٥) إجابة السائل شرح بغية الآمل، لمحمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني: ص٧٢.

رسول الله ﷺ، إذ أنَّ الآمدي نسب هذا القول للإمام الشافعي[١].

٢ ـ موافقة رأي الحنفية في أنها حجة، وهو مروي عن الإمام الشافعي[٢].

تحرير محل الخلاف:

لا تجوز القراءة بشيء من الشواذ لخروجها عن إجماع المسلمين وعن الوجه الذي ثبت به القرآن الكريم، وهو المتواتر، ولا خلاف بين العلماء في ثبوت القرآن الكريم متواتراً[٣]، إنَّما الخلاف الذي حصل بين العلماء فيما نقل إلينا آحاداً، كمصحف ابن مسعود ﷺ، وغيره، والاحتجاج بها في الأحكام وتنزيلها منزلة الخبر، فهذا الذي اختلف فيه.

وقد بُحِثت هذه القاعدة عند الحنفية تحت قاعدة نسخ التلاوة دون الحكم.

الأدلة ومناقشتها:

سأستعرض حجة المثبتين «الحنفية» ومن خلال المناقشة والردود نعرف أدلة النافين «الشافعية» ومن قال بقولهم.

حجة المثبتين «الحنفية» ومن قال بقولهم:

اعتمد الحنفية في بناء هذه القاعدة على العمل بقراءة ابن مسعود ﷺ في قوله: (فصيام ثلاثة أيام متتابعات) رواه البيهقي[٤].

---

(١) وهو المشهور من مذهب مالك، ورواية عن الإمام أحمد، ينظر: البرهان في أصول الفقه، للجويني: ١/ ٦٦٦، والبحر المحيط، للزركشي: ٢/ ٢٢١، والمحصول، لابن العربي: ص١٢٠، والقواعد والفوائد الأصولية، للبعلي: ص١٥٦.

(٢) ينظر: البرهان في أصول الفقه، للجويني: ١/ ٦٦٧.

(٣) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: ١/ ١٣٨.

(٤) أخرجه البيهقي في سننه الكبرى: ١٠/ ٦٠، برقم (١٩٧٩٧)، كتاب الأيمان، باب التتابع في صوم الكفارة.

وجه الدلالة: تدلُّ القراءة هذه على وجوب التتابع في صوم كفارة اليمين[١].

وقد رُدَّ: إنَّ إيجابكم التتابع في صوم كفارة اليمين في قراءة ابن مسعود ﷺ، ليس على تقدير أنكم أثبتم نظمه من القرآن الكريم، ولكن كان من القرآن في قديم الزمان، ثم نسخت تلاوته، فاندرس مشهور رسمه فنقل آحاداً، والحكم باق، وهذا لا يستنكر في العرف، ولعـل ما زاده ابن مسعود ﷺ تفسيرًا منه، ومذهبًا رآه، إذ لم يصرح بإسناده إلى القرآن[٢].

أجيب:

١ ـ إننا إنما عملنا بقراءة ابن مسعود ﷺ لاستفاضتها وشهرتها عندنا[٣].

٢ ـ إنَّ القـراءة الشاذة منقـولة عن عـدل عن النبي ﷺ فيجب قبـوله كسائر منقولاته[٤]؛ لأنّه مسمـوع عن النبي ﷺ؛ لأنّه روى عدل ضابط، والعدالة توجب قبول الرواية، إذ لا يـلزم من انتفاء الخصوصية للقرآن انتفـاء عموم خبره، وعليه كل ما كان مسموعًا عنه فهو حجة؛ لأنَّ النبي ﷺ لا ينطق عن الهوى، وأما الظنية فلأنه يعد من الآحاد[٥].

وقد رد من وجهين:

١ ـ وإن كان ذلك صحيحًا، إنما نقلت إلينا الآن بطريق الآحـاد؛ لأنَّ الناس

---

(١) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٢/ ٣٧٠.

(٢) ينظر: البحر المحيط، للزركشي: ٢/ ٢٢١.

(٣) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٢/ ٣٧٠.

(٤) تيسير التحرير، لأمير بادشاه: ٣/ ٩.

(٥) فواتح الرحموت، للأنصاري: ٢/ ٣١، وهداية العقول، للحسين بن القاسم بن محمد: ١/ ٤٤٦.

تركوا القراءة بها، واقتصروا على غيرها، وكلامنا إنما هو في أصول القوم[١].

٢ ـ إنَّكم اشترطتم الشهرة في القراءة عند السلف، ولكنكم لم تعملوا بقراءة: (فعدة من أيام أخر متتابعات)[٢].

أجيب:

١ ـ إنَّها قراءة شاذة غير مشهورة، ويمثلها لا يثبت الزيادة على النص، فأما قراءة ابن مسعود ﷺ فقد كانت مشهورة حتى كان الأعمش يقرأ ختمًا على حرف ابن مسعود ﷺ، وختمًا من مصحف عثمان ﷺ، والزيادة عندنا تثبت بالخبر المشهور[٣].

٢ ـ إنَّه إما قرآن أو خبر؛ لأنَّ نقل العدل لاسيما مقطوع العدالة، كأصحاب بدر، فهو إما قرآن قد نسخ تلاوته أو خبر وقع تفسيرًا، فهو قرآن أو خبر وكل منهما يجب العمل به[٤].

اعتراض وترجيح:

إن الصحابة ﷺ قد كانوا لا يقبلون القراءة الشاذة، وإن العمل به ينبني على كونه من القرآن وقد بطل ذلك، ومستندنا في العمل بخبر الواحد سيرة الصحابة وهم لم يعملوا به[٥].

---

(١) البحر المحيط، للزركشي: ٢/ ٢٢٢.

(٢) أخرجه الحاكم في مستدركه: ٢/ ٣٠٣، برقم (٣٠٩١)، كتاب التفسير، من سورة البقرة، والبيهقي في سننه الكبرى: ١٠/ ٦٠، برقم (١٩٧٩٧)، كتاب الأيمان، باب التتابع في صوم الكفارة.

(٣) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٢/ ٣٧٠، وتيسير التحرير، لأمير بادشاه: ٣/ ٩.

(٤) فواتح الرحموت، للأنصاري: ٢/ ٣١.

(٥) ينظر: المنخول، لأبي حامد الغزالي: ١/ ٢٨٢.

وإنَّ نـاقلها لم ينقلها إلاَّ على أنها قرآن، والقرآن لا يثبت إلا بالتواتر، وإذا لم يثبت قرآناً لم يثبت خبراً[١].

يقول الزركشي: (والدليل القاطع على إبطال نسبة القراءات الشاذة إلى القرآن أنَّ الاهتمام بالقرآن من الصحابة الذين بذلوا أرواحهم في إحياء معالم الدين يمنع تقدير دروسه وارتباط نقله بالآحاد)[٢].

والذي يبدو لي أن رأي الشافعية هو الراجح من حيث عدم ثبوت القراءة الشاذة في القرآن الكريم، إذ يبطل العـمل إذا كان في المتن لا في الوصف، وأمَّا رأي الحنفية أرجح من حيث ثبوتـها في الأحكام العملية لا العلمية، إذ الشافعية وافقـوهم في الأحكام العلمية، وأمَّا العملية، مثلاً: «التتابع» واجب.

ويعضّـد هذا ما روى الدارقطني عن عروة عن عائشة ﵂ قالت: (نزلت فعدة من أيام أخر متتابعات)، فسقطت متتابعات، وهذا إسنـاده صحيح[٣]، قال البيهقي: قولها سقطت، أي: نسخت، ولا يصح له تأويل غير ذلك[٤].

• القاعدة الثانية ـ نسخ التلاوة دون الحكم:

أصل بناء القاعدة:

لقد أصّل العلماء هذه القاعدة على لفظة «متتابعات» ـ مثلاً ـ كمصحف ابن

---

(١) البحر المحيط، للزركشي: ٢/ ٢٢١.

(٢) المصدر نفسه: ٢/ ٢٢٢.

(٣) أخرجه الدارقطني في سننه: ٢/ ١٩٢، برقم (٦٠)، كتاب الصيام، باب القبلة للصائم.

(٤) أخرجه البيهقي في سننـه الكبرى: ٤/ ٢٥٨، برقم (٨٠٢٣)، كتاب الصيام، باب قضاء شهر رمضان إن شاء متفرقًا وإن شاء متتابعًا.

مسعود ﷺ بزيادة «متتابعات» في قوله تعالى: ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيْمَٰنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ﴾[المائدة: ٨٩].

فقد نسخت تلاوتها وبقي حكمها. وبنى المخالفون على عدم صحة وإثبات هذه النصوص كما سنبين في الأدلة ومناقشتها.

آراء العلماء:

رأي الحنفية: جواز نسخ التلاوة مع بقاء الحكم في حياة النبي ﷺ، وأمّا بعد وفاة النبي ﷺ[1] فلا يجوز.

رأي الشافعية: انقسم الشافعية فيما بينهم إلى رأيين:

١ ـ لا يجوز نسخ التلاوة مع بقاء الحكم. قال الجويني: (إنه ظاهر مذهب الشافعي)، وقال الآمدي في ما نقل إلينا من الآحاد فقال: (فنفاه الشافعي وأثبته أبو حنيفة)[2]. وهو الصحيح عند الغزالي والآمدي وابن الحاجب[3].

٢ ـ موافقة رأي الحنفية في جواز نسخ التلاوة مع بقاء الحكم.

---

(١) وبه قال بعض الحنابلة، منهم ابن قدامة رحمه الله تعالى وابن القيم. ينظر: أصول الجصاص: ١/ ٣٩٠، والميزان في أصول الفقه، للسمرقندي: ص٢١٤، وكشف الساتر شرح غوامض روضة الناظر، الشيخ الدكتور محمد صدقي بن أحمد بن محمد البورنو أبو الحارث العزي: ١/ ٢٨٦، واختيارات ابن القيم الأصولية: ١/ ٢٣٠.

(٢) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: ١/ ١٣٨، اختيارات ابن القيم الأصولية: ١/ ٢٣٠.

(٣) وهو المشهور عن المالكية، والبعض الآخر من الحنابلة، وهو رواية عن الإمام أحمد. ينظر: المنخول، لأبي حامد الغزالي: ١/ ٢٨١، وإحكام الفصول في أحكام الأصول، لأبي الوليد الباجي: ص٤٠٣، وكشف الساتر شرح غوامض روضة الناظر، د. محمد البورنو: ١/ ٢٨٦.

وحكاه البويطي عن الإمام الشافعي، وعليه بعض الشافعية كالغزالي والماوردي والقاضي أبي الطيب والقاضي حسين والمحاملي والرافعي وغيرهم[(١)].

تحرير محل الخلاف:

إن التلاوة والحكم شيئان متغايران، فقد ذهب العلماء إلى جواز نسخ الحكم والتلاوة معًا في عهد رسول الله ﷺ.

ولا خلاف بين الأمة أن نسخ القرآن الكريم وسائر أحكامه لا يكون بعد وفاة النبي ﷺ إلا من شذ منهم[(٢)].

يقول الحنفية: «وغير جائز عندنا نسخ شيء من القرآن بعد وفاة النبي ﷺ لا رسمه ولا حكمه»[(٣)].

وأمَّا نسخ الحكم مع بقاء التلاوة فيجوز إجماعًا، كما نقله ابن العربي[(٤)]، وأمَّا نسخ التلاوة مع بقاء الحكم، هذا الذي اختلف فيه الأصوليون.

الأدلة ومناقشتها:

حجة المثبتين:

اعتمد الحنفية في بناء هذه القاعدة على ما يأتي:

---

(١) ينظر: جمع الجوامع: ٢/ ٧٦، والإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: ١/ ١٣٨، وتيسير التحرير، لأمير بادشاه: ٣/ ٩، واختيارات ابن القيم الأصولية: ١/ ٢٣٠.

(٢) ينظر: أصول البزدوي: ١/ ٢٢٦، وأصول السرخسي: ٢/ ٧٨، والإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: ٣/ ١٥٤، والتبصرة في أصول الفقه، لأبي إسحاق الشيرازي: ١/ ٢٦٧، والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، لابن بدران: ١/ ٢١٤.

(٣) أصول الجصاص: ١/ ٣٨٩.

(٤) ينظر: المحصول، لابن العربي: ١/ ١٤٦.

أولاً: إنَّ التلاوة فعل يجوز أن يصير فعله مفسدة فجاز ورود النهي عنه مع بقاء المصلحة في حكمه[١].

وبيـان وقوعه ما تظاهرت به الأخبار عن النبي ﷺ (أن مما أنزل الله تعالى: الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من الله)، رواه البخاري[٢].

وجه الدلالة: نسخت تلاوته وبقي حكمه[٣].

وقد رُدَّ:

إنَّ هذا لم يثبت كونه من الكتاب، لأنَّه يحتمل أنه صدر وحيًا ولم يكن من القرآن الكريم، لأن النبي ﷺ قال: «إن مما أنزل الله تعالى» ولم يقـل من القرآن. ودل عليه قول عمر ﷺ: (لولا أن الناس يقولون: أن عمر زاد في كتاب الله لكتبت على حاشية المصحف: الشيخ والشيخة . . . إلخ)، رواه البخاري[٤]، ولو كان قرآنًا لما قال ذلك فصار معناه: مما أنزل الله وحيًا عليَّ[٥].

حجة النافين: لقد اعتمد الشافعية ومن قال بقولهم في بناء هذه القاعدة على ما يأتي:

---

(١) ينظر: الميزان في أصول الفقه، للسمرقندي: ص٢١٤.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه: ٦/ ٢٥٠٣ برقم (٦٤٤٢)، كتاب المحاربين من أهل الكفر والردة، باب رجم الحبلى في الزنا إذا أحصنت.

(٣) ينظر: الميزان في أصول الفقه، للسمرقندي: ص٢١٤.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه: ٢/ ٢٦٢٢، برقم (٦٤٤١)، كتاب الأحكام، باب الشهادة تكون عند الحاكم في ولايته القضاء أو قبـل ذلك للخصم، بلفظ: (قال عمر لولا أن يقول الناس زاد عمر في كتاب الله لكتبت آية الرجم بيدي). وأبو داود في سننه: ٢/ ٥٥٠ برقم (٤٤١٨)، كتاب الحدود، باب الرجم، أخرجه بغير هذا اللفظ.

(٥) ينظر: الميزان في أصول الفقه، للسمرقندي: ص٢١٤.

١ ـ إن التـلاوة دالَّة على الحكم، ونسخ التلاوة دون الحكم إبقاء المدلول بلا دليل، وفي نسخه إبقاء الدليل بلا دليل وفيه تناقض. ولأن الحكم مدلول اللفظ فإذا قدر انتفاء أحدهما لزم انتفاء الآخر[١].

وقد رد: التـلاوة إنما تدل على الحكم بشرط أن لا يعارضه مانع يمنع من مدلوله، كالعـام دليل الاستغراق بشرط أن لا يعارضه دليـل الخصوص، أما بقاء المدلول بلا دليل فجائز، ألا ترى أن النبي ﷺ لو أخبر أنَّ زيدًا يعيش مائة سنة ثم انعدم القول بموته ﷺ لا يجـب علينا بطلان العلم بحياتـه، فجاز أن يزول الدليل ويبقى العلم بالمدلول[٢]، وإنَّما يلزم نسخ التـلاوة إذا روعي وصف الدلالة وما نحن فيه لم يراع فيه ذلك فإن بقاء الحكم دون اللفظ ليس يُوصَفُ كونه مدلولاً له، وإنَّما هو مـدلول لما دل على بقائه وانتفاء الحكم دون اللفظ ليس بوَصْفِ كونه مدلولاً له، فإن دلالته علـيه وصفية لا تزول، وإنّما يرفع الناسخ العمل به[٣]. وإنّما تدل على الحكم مع تعريفها من النسخ، فإذا ورد النسخ خرجت عن أن تكون دليلاً فلم يجب ما قلتم[٤].

٢ ـ إن الغـرض من التعبد بالتلاوة هو الحكم دون نفس التلاوة وإذا انتسخ الحكم لم يبق في بقاء التلاوة فائدة[٥].

---

(١) ينظر: جمع الجوامع، للبناني: ٢/ ٧٦، والميزان في أصول الفقه، للسمرقندي: ص٢١٤.

(٢) ينظر: الميزان في أصول الفقه، للسمرقندي: ص٢١٥.

(٣) ينظر: جمع الجوامع، للبناني: ٢/ ٧٦.

(٤) ينظر: إحكام الفصول في أحكام الأصول، لأبي الوليد الباجي: ص٣٩٠.

(٥) ينظر: المعتمد، لأبي الحسين البصري: ١/ ٣٨٧، والميزان في أصول الفقه، للسمرقندي: ص٢١٥.

وقد رد: يجوز أن يرد التعبد بالتلاوة لمصلحة ما، إما لتعلق جواز الصلاة بها، أو لمصلحة أخرى كتلاوة أخبار الأمم الماضية وغير ذلك(١).

ثانيًا: وقد استدل الحنفية ومن معهم بقولهم: إن من المعلوم أن ذلك ليس في القرآن اليوم ولا يجوز تلاوته ولا القطع بأنه منه، وقد كان حرف عبدالله ﷺ مستفيضًا عندهم في ذلك العصر. ومعلوم أن النسخ غير جائز وقوعه بعد موت النبي ﷺ، لأنه لو جاز بعد موته لم تأمن أن تكون الشريعة كانت عند وفاة النبي ﷺ أضعاف ما بأيدينا اليوم فرفعها الله تعالى من أوهام الأمة.

ولو جاز ذلك لجاز ألا يكون شيء مما في أيدينا من الشريعة مما كان موجوداً في عصر النبي ﷺ بأن يكون أنسى الأمة جميع ما أتى به النبي ﷺ، ورفعه من أوهامهم ثم ألّف بين قلوبهم وألهمهم هذه الشريعة التي في أيدينا اليوم، فثبت امتناع جواز النسخ بعد وفاة النبي ﷺ، وإذا ثبت ذلك وجب أن يكون ما ذكروه من شرط التتابع في كفارة اليمين في حرف عبدالله بن مسعود ﷺ منسوخ التلاوة في حياة النبي ﷺ، بأنْ يكون قد أمروا بألا يقرؤوه من القرآن ولا يكتبوه في المصحف، فلذلك لم ينقل إلينا من الطريق التي نقل القرآن ويكون معنى ذلك أنه في حرف عبدالله بن مسعود ﷺ: أنَّ ذلك كان من القرآن في حرف ابن مسعود ﷺ ثم نسخت التلاوة وبقي الحكم، لأنّه لو كان المراد ثابت في حرفه ﷺ بعد وفاة النبي ﷺ لما جاز أنْ يكون نقله إلينا إلاّ من وجه الذي نقل إلينا منه سائر القرآن وهو التواتر والاستفاضة، حتى لا يشك أحد في كونه منه. فلما لم يرد نقله على هذا الوجه دلَّ ذلك على أنَّ مرادهم مما كان في حرف عبدالله ﷺ وأنَّ تلاوته منسوخة(٢).

---

(١) ينظر: الميزان في أصول الفقه، للسمرقندي: ص٢١٥.

(٢) ينظر: أصول الجصاص: ١/ ٣٩٠.

وقد رُدَّ: إذا كان لم ينقل ذلك إلا من طريق الأحاديث فلا يثبت ولا يعترض به على حكم القرآن، وذلك من أصلكم أن الزيادة في نص القرآن الكريم لا يجوز إلا بمثل ما يجوز به النسخ؟[١].

أجيب: قد كان هذا الحكم مستفيضًا عندكم، أنه كان متلوًّا من القرآن الكريم فأثبتنا الحكم بالاستفاضة، وبقاء تلاوته غير ثابت بالاستفاضة، لأنَّه جائز بقاء الحكم مع نسخ التلاوة فلذلك لم نثبته متلوًّا فيه[٢].

وقد رد: إن كان الحكم ثابتاً بالاستفاضة فأثبت التلاوة بمثلها، لأنَّه الوجه الذي منه نقل الرسم، وما يبتني على الاستفاضة لتوفر الدواعي على نقله كيف يقبل فيه رواية شاذة[٣].

أجيب: لا يجب ذلك، لأن التلاوة لمَّا لم يبق حكمها اليوم من جهة نقل الاستفاضة إذا لم تثبت في سائر المصاحف علمنا أنها منسوخة، وليس في ترك تلاوتها ما يوجب نسخ حكمها، إذ لا يمتنع بقاء أحدهما مع عدم الآخر[٤].

٢ ـ إن النبي ﷺ كان مكلفًا بإلقاء ما أنزل عليه من القرآن الكريم على طائفة تقوم الحجة القاطعة بقولهم، ومن تقوم الحجة القاطعة بقولهم لا يتصور عليهم التوافق على عدم نقل ما سمعوه منه، فالراوي له إذا كان واحدًا إن ذكره على أنه قرآن فهو خطأ، وإن لم يذكره على أنه قرآن، فقد تردَّد بين أن يكون خبرًا عن النبي عليه الصلاة والسلام، وبين أن يكون ذلك مذهبًا له فلا يكون حجة.

---

(١) ينظر: المنخول، لأبي حامد الغزالي: ١/ ٢٨٣، وأصول الجصاص: ١/ ٣٩٠.

(٢) ينظر: أصول الجصاص: ١/ ٣٩٠.

(٣) ينظر: المنخول، لأبي حامد الغزالي: ١/ ٢٨٢، وأصول الجصاص: ١/ ٣٩٠.

(٤) ينظر: أصول الجصاص: ١/ ٣٩١.

وهذا بخلاف خبر الواحد عن النبي ﷺ، وعلى هذا منع وجوب التتابع في صوم اليمين على أحد قولي الإمام الشافعي رحمه الله تعالى[١].

وقد رد: لا نسلم على قولكم هذا من أنه يجب على النبي ﷺ أنْ يُلقيه إلى عدد تقوم الحجة القاطعة بقولهم مع أنَّ حفاظ القرآن الكريم في زمانه ﷺ لم يبلغوا عدد التواتر لقلتهم، وإن جمعه إنما كان بطريق تلقي آحاد آياته من الآحاد، ولذلك اختلفت مصاحف الصحابة، وإذا سلّمنا أنه ليس بقرآن، إلا أن احتمال كونه خبرًا راجح، لأن روايته له موهم بالاحتجاج به[٢].

أجيب:

أما وجوب إلقائه على عدد تقوم الحجة بقولهم فذلك مما لم يخالف فيه أحد من المسلمين، لأنَّ القرآن الكريم هو المعجزة الدالة على صدقه ﷺ قطعًا ومع عدم بلوغه إلى من لم يشاهده بخبر التواتر لا يكون حجة قاطعة بالنسبة إليه، فلا يكون حجة في تصديق النبي ﷺ ولا يلزم من عدم بلوغ حفاظ القرآن في زمن الرسول ﷺ عدد التواتر أن يكون الحفاظ لآحاد آياته كذلك. وأما التوقف في جمع آيات القرآن على أخبار الآحاد، فلم يكن في كونها قرآناً، بل في تقديمها وتأخيرها بالنسبة إلى غيرها وفي طولها وقصرها[٣].

فإن قيل: لعله كان من القرآن فاندرس.

قال الشافعية ومن معهم: الدواعي كما توفرت على نقله ابتداءً فقد توفر على حفظه دوامًا، ولو جاز تخيل مثله لجاز لطاعن في الدين أنْ يقول لعلَّ القرآن قد

---

(١) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: ١/ ١٣٨.

(٢) ينظر: مناهل العرفان، لعبد العظيم الزرقاني: ١/ ٣٣٠، والإحكام للآمدي: ١/ ١٣٨.

(٣) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج١، ١/ ١٣٨ ـ ١٤٠.

عورض فاندرست المعارضة، وأنَّه لو كانت لانتشرت وتوفرت الدواعي والجبلات على نقلها مع تشوف الطاعنين في الدين إلى إبطاله(١).

وقد أجمع المسلمون على أنَّ كل خبر لم يصرح بكونه خبراً عن النبي ﷺ ليس بحجة، وما نحن فيه كذلك(٢).

• القاعدة الثالثة ـ اعتبار الزيادة على النص:

إنَّ الزيادة على النص هي أن يَرِدَ نصّ من الشارع بإيجاب أو تحريم، ثم يرد نصّ آخر يفيد فائدة جديدة تضاف إلى النص السابق(٣).

أصل بناء القاعدة:

إنَّ حقيقة النسخ عند الشافعية رفع الحكم الثابت، إذ المراد من الرفع الخطاب القاطع لحكم خطاب شرعي سابق على وجه الخطاب القاطع لاستمرار ذلك الحكم(٤).

إلا أنَّ الحنفية قالوا: إنَّ النسخ هو بيان لمقدار مدة الحكم المطلق، أي: بيان انتهاء الحكم الشرعي(٥).

فلو زيد في صلاة الصبح ركعتان، فإنَّ هذه الزيادة نسخ عند الحنفية؛ لأنَّ

---

(١) ينظر: المنخول، لأبي حامد الغزالي: ١/ ٢٨٢.

(٢) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج١، ١/ ١٣٨ ـ ١٤٠.

(٣) كشف الساتر، للبورنو: ١/ ٣٢٨، وينظر: أسباب اختلاف الأصوليين في القواعد الأصولية، د. علي جميل طارش، رسالة دكتوراه: ص٤٠٨.

(٤) ينظر: تخريج الفروع على الأصول، للزنجاني: ص٥٧، والكليات، لأبي البقاء الكفوي: ص٨٩٢.

(٥) أصول الجصاص: ١/ ٤٤٨، شرح منار الأنوار، لابن الملك: ص٢٤٢.

حكم الركعتين في الصبح كان الإجزاء والصحة، فعندما وجدت الزيادة ارتفع الإجزاء والصحة عن الركعتين، وهو معنى النسخ.

وقال الشافعية: إنَّ الركعات الأربع اشتملت على الركعتين وزيادة، فالركعات باقيات لم ترفعا وضمت إليها ركعتان.

إلاّ أنَّ الحنفية قالوا: إنَّ النسخ هنا رفع الحكم ـ وهو الإجزاء والصحة ـ لا المحكوم فيه ـ وهو الصلاة ـ إذ كان حكم الركعتين الإجزاء والصحة وقد ارتفع[١].

مثاله: قال تعالى: ﴿ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾[الحج: ٢٩]، فالآية موجبة للطواف مطلقًا مع الطهارة، ومن غير الطهارة، وعن طاوس عن ابن عباس ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: (الطواف بالبيت صلاة) رواه النسائي، وقال عنه الحاكم: حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه وقد أوقفه جماعة[٢].

فاشتراط الطهارة في هذا الحديث لا يكون نسخًا عند الشافعية لوجوب الطواف وبقاء هذا الوجوب، ولا لإجزائه، ولا لعدم اشتراط الطهارة، لذلك منع الشافعي رحمه الله من الإجزاء بقوله: (الطواف بالبيت صلاة).

والإمام أبو حنيفة لما لم يسعه مخالفة الخبر قال بوجوب الطهارة مع بقاء الطواف مجزئًا من غير طهارة، إذ اعتقد أنَّ رفع الإجزاء يكون نسخًا لحكم الكتاب بالخبر[٣].

---

(١) كشف الساتر، للبورنو: ١/ ٣٢٨، وينظر: التحصيل من المحصول، للأرموني: ٢/ ٢٩.

(٢) أخرجه النسائي في سننه: ٥/ ٢٢٢، برقم (٢٩٢٢)، كتاب مناسك الحج، باب إباحة الكلام في الطواف، والحاكم في مستدركه: ١/ ٦٣٠، برقم (١٦٨٧)، كتاب الإمامة وإمامة الصلاة، باب أول المناسك.

(٣) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج٢، ٣/ ١٦٠.

آراء العلماء:

رأي الحنفية: تعد الزيادة على النص نسخ، فلا تجوز إلاّ بما يجوز به النسخ[1].

رأي الشافعية: اعتبار الزيادة على النص على أنّها بيان وليست نسخاً[2].

تحرير محل الخلاف:

وقبل التطرق إلى أدلة تأصيل الحنفية والشافعية لهذه القاعدة لا بدَّ من تحرير محل الخلاف الذي اختلفوا فيه:

إنَّ الزائد على النص يكون مستقلاً بنفسه أو غير مستقل، فالأول لا خلاف بين العلماء أنّه ليس نسخًا؛ لأنّها لا تعلق لها بالمزيد عليه، كزيادة وجوب الزكاة على الصلاة، وإيجاب الصوم بعد إيجاب الصلاة.

وأمّا إنْ كانت هذه الزيادة غير مستقلة، إذ تتصل بالمزيد عليه اتصال اتحاد، أو تتعلق بالمزيد عليه تعلقًا ما على وجه لا يكون شرطًا، أو تتعلق بالمزيد عليه تعلق الشرط بالمشروط عليه، فمثال الأول: إذا زيد في صلاة الصبح ركعتان، والثاني: زيادة التغريب على حد الجلد في زنا البكر، والثالث: زيادة النية على الطهارة، واشتراط وصف الإيمان في رقبة كفارة اليمين، أي: في الأحكام التي هي الأمر، والنهي والإباحة، وتوابعهما، فهذا الذي اختلفوا فيه.

---

(١) ينظر: أصول الجصاص: ١/ ٤٤٣ وما بعدها.

(٢) وبه قال المالكية والحنابلة، والشوكاني، وبعض المعتزلة. ينظر: تخريج الفروع على الأصول، للزنجاني: ص٥٧ ـ ٥٨، والإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج٢، ٣/ ١٥٤، وإحكام الفصول، لأبي الوليد الباجي: ص٣٣٤، وجمع الجوامع، للبناني: ٢/ ٩٢، وروضة الناظر وشرحها: ١/ ٢٠٩، والمعتمد، لأبي الحسين: ١/ ٤٣٧، وكشف الساتر، للبورنو: ١/ ٣٢٩، وإرشاد الفحول، للشوكاني: ص١٩٤.

الأدلة ومناقشتها:

حجة المثبتين «الحنفية». لقد اعتمد الحنفية في بناء هذه القاعدة على ما يأتي:

١ ـ عن عبيدالله عن زيد بن خالد وأبي هريرة رضي الله عنهما: عن النبي ﷺ قال: «أغد يا أنيس إلى امرأة هذا فإن اعترفت فارجمها» رواه البخاري[1].

وجه الدلالة: بأنَّ النبي ﷺ لم يذكر مع الحكم جلدًا، فكان ذلك نسخًا، لما في حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه عن النبي ﷺ: «والثيب بالثيب الجلد والرجم» رواه مسلم[2].

يقول الجصاص: (عقلنا من هذا أنه لا شيء عليها غير الرجم، إذ كان مأمورًا في الحال بتنفيذ هذا الحكم وإمضائه على هذا الوجه فوجب أن يكون هذا الحد لا غير)[3].

٢ ـ وكذلك لما رجم ﷺ ما عزًا ولم يجلده دلّ على أنَّه نسخ الجلد مع الرجم، فيجب أن يكون قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾[النور: ٢] عاريًا عن ذكر النفي والرجم موجبًا لنسخ النفي المذكور في حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه: (البكر بالبكر جلد مائة وتغريب سنة) رواه الترمذي وقال عنه: حديث حسن صحيح[4].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه: ٢/ ٨١٣، برقم (٢١٩٠)، كتاب الوكالة، باب الوكالة في الحدود، وقد رواه البخاري في أكثر من كتاب وباب.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه: ٣/ ١٣١٦، برقم (١٦٩٠)، كتاب الحدود، باب حد الزنا. وينظر: أصول الجصاص: ١/ ٤٤٤.

(٣) أصول الجصاص: ١/ ٤٤٥.

(٤) أخرجه الترمذي في صحيحه: ٤/ ٤١، برقم (١٤٣٤)، كتاب الحدود، باب الرجم على الثيب.

فلو كانت هذه الزيادة ثابتة مع الأصل لذكرها النبي ﷺ عقيب التلاوة، ولو ذكرها لنقلتها الكافة التي نقلت الأصل، إذ غير جائز عليهم أن يعلموا حد الجلد والنفي فينقلوا الجلد دون النفي، كما لا يجوز أن ينقلوا بعض الحد دون بعض، وقد سمعوا النبي ﷺ يذكر الجميع، فلما عدمنا نقل الكافة للزيادة حسب نقلها للنص، علمنا أنه لم يكن من النبي ﷺ عقيب التلاوة ذكر الزيادة، إذ كان السامعون للآية معتقدين نقل الزيادة المذكورة مع الأصل، وغير جائز عليهم التبعيض وترك النقل فيما كان هذا وصفه، فامتنع من أجل ذلك إلحاق الزيادة بالنص من جهة توجب العلم بنقل الكافة إياها، فلا تخلو حينئذ الزيادة الواردة من جهة الآحاد إن كانت ثابتة من أن تكون قبل النص أو بعده. فإن كانت قبله فقد نسخها النص المطلق عاريًا من ذكر الزيادة، وإن كانت بعده فهذا يوجب نسخ الآية، وغير جائز نسخ الآية بخبر لا يوجب العلم[١].

٣ ـ إن النبي ﷺ أعتق رقبة، وكذلك قال للذي سأله عن الإفطار في شهر رمضان: اعتق رقبة، ولم يشرط فيها الإيمان مع علمه بجهل السائل بالحكم، فلا يجوز زيادة شرط الإيمان فيها إلا على وجه النسخ، وهذا يمنع استعمال القياس وإلحاق شرط الإيمان بها من وجهين:

أحدهما: بأنَّ نسخ الآية لا يَجُوزُ بالقياس.

والثاني: بأنَّ القياس لو أوجب شرط الإيمان فيها لأخبره النبي ﷺ بذلك لئلا يعتقد السائل غيره، ولئلا يقدم في الحال على تنفيذها في رقبة كافرة، إذ قد أمره بعتقها في الحال[٢].

---

(١) أصول الجصاص: ١/ ٤٤٥.

(٢) أصول الجصاص: ١/ ٤٤٥.

٤ ـ إنَّ النص قبل الزيادة كان هو الواجب، إذ كان الإتيان به مجزئاً، وجاز الاقتصار عليه، وأمّا إذا عملنا بالزيادة ارتفع الوجوب السابق والإجزاء، وهذا هو النسخ.

ففي زيادة التغريب على حد جلد الزاني، كان الجلد هو الحدّ كاملاً، وجاز الاقتصار عليه، فبتلك الزيادة ارتفعت تلك الأحكام، وكذلك في النية على الطهارة، أو الطهارة على الطواف، إذْ كانت الطهارة مجزئة دون النية، وكان الطواف صحيحاً دون طهارة، فعند زيادة النية على الطهارة، وزيادة الطهارة على الطواف فتصبح غير مجزئة بدون النية، وصار الطواف غير صحيح بدون طهارة، وهذا هو النسخ[1].

حجة المثبتين: فقد قال الشافعية في بناء هذه القاعدة:

١ ـ إنَّ هذه الزيادة ليست ناسخة، بل مبيِّنة، والبيان تقرير، والنسخ تغيير، فالزيادة لم ترفع حكمًا شرعيًا سابقًا ـ كما هي حقيقة النسخ ـ وإنَّما ارتفعت البراءة الأصلية، وهي الإباحة العقلية؛ وذلك لأنَّ النص السابق سكت عن هذه الزيادة، فلم يتعرض لها بصريح إثبات أو نفي[2].

وقد ردّ:

إنَّ بيان التغيير والتبديل يصح موصولاً، ولا يصح مفصولاً؛ لأنَّه يتمخض نسخًا للكل أو للبعض مفصولاً، والنسخ رفع، وليس ببيان؛ لأنَّ حكم كتاب الله تعالى كان ثابتاً قبل النسخ، فلو كان بياناً لتأكد ثبوته وما انقطع، إذ لا يكون بياناً بوجه إلاّ أنْ يكون موصولاً بالكلام الأول؛ لأنَّ الكلام لا يتم مفهمًا للغرض منه إلاّ بنظم الحروف وتأليفه[3].

---

(١) كشف الساتر، للبورنو: ١/ ٣٢٩.

(٢) المصدر نفسه: ١/ ٣٣٠.

(٣) شرح منار الأنوار، لابن ملك: ص٢٤٢.

٢ ـ إنَّ الناسخ والمنسوخ يشترط فيهما المنافاة، كأنْ يكون المنسوخ مثبتًا والناسخ نافيًا أو بالعكس، أو يكون المنسوخ موجبًا والناسخ مبيحًا، أو غير ذلك، ولم يمكن الجمع بينهما، وهذا النوع من الزيادة ليس فيه ذلك، إذ لا تعارض بين النصّ المتقدم والنصّ المتأخر، وإنّما النص المتقدم ساكت عن تلك الزيادة التي جاء بها النص المتأخر[١].

وقد ردّ: إنَّ المسكوت عنه مدلول عليه بمفهوم المخالفة، أي: أنَّ السامع يفهم من كون الحدّ مائة جلدة أنّه لا يجوز الزيادة عليها ولا الانتقاص منها[٢].

أجيب: إنَّ مفهوم المخالفة لا تقولون به، فيكون استدلالاً بما لا تعتقدونه[٣].

أقول: ولكن الموافقين للحنفية من المذاهب الأخرى استدلت بمفهوم المخالفة، وهي تعتبره أصلاً من أصولها، أو قاعدة من قواعدها الأصولية، فيمكن أن يجاب عنهم:

لم يتحقق أنّه كان مراداً؛ لأنَّ النصَّ لا يدلّ على عدم الوجوب شيء آخر، فليس فيه دليل على الحصر، إذ يمكن أنْ يقال بالمفهوم لو ردّ حكم المفهوم وثبت واستقر قبل تلك الزيادة، بمعنى أنَّ الرسول ﷺ كان قد نفّذ حكم الجلد فقط، ثم بعد ذلك زيد التغريب في حالة أخرى، وهذا غير ثابت؛ لأنّه يمكن أنْ تكون زيادة التغريب قد وردت متصلة بنزول آية الجلد، فيكون بياناً للحدّ[٤].

---

(١) كشف الساتر، للبورنو: ١/ ٣٣٠.

(٢) المصدر نفسه: ١/ ٣٣٠.

(٣) المصدر نفسه: ١/ ٣٣٠.

(٤) كشف الساتر، للبورنو: ١/ ٣٣٠ ـ ٣٣١.

٣ ـ إنَّ زيادة شرط وصف الإيمان ليست نسخًا في كفارة اليمين والظهار، أو شرط الطهارة للطواف، أو النية للطهارة، إنَّما هو من باب حمل المطلق على المقيد[1].

وقد ردّ: بأنَّ حمل المطلق على المقيد لا يصلح دليلاً؛ لأنَّ الأصل في كل كلام حمله على ظاهره، فلا يجوز ترك ظاهر الإطلاق إلى التقييد من غير ضرورة أو دليل[2].

٤ ـ إنَّ النسخ في اللغة هو الرفع والإزالة، ثم خصّ بالشرع ببعض ما تداوله الاسم، فقيل: هو رفع الحكم الثابت بالنصّ، وهذه الحقيقة لا توجد فيما زيد فيه؛ لأنَّ الحكم الثابت بالنصّ باقٍ كما كان لم يزل، ولم يرتفع وإنَّما لزمه زيادة فلم يكن ذلك نسخًا، يدل على ذلك أنَّه لو كان في الكيس مائة درهم فزيد عليه شيء آخر، لم يكن ذلك رقمًا في الكيس، فكذلك ها هنا[3].

وأجيب: إنَّا لا نسلم ما ذكرتم؛ لأنَّ الزيادة المغيرة للمزيد عليه قد تناولت المنسوخ وأخرجته عن الإجزاء بعد أنَّ كان مجزيًا ولا باعتبار يتناول اللفظ، وإنَّما الاعتبار بتناول المعنى[4].

ردّ وترجيح:

إنَّ الزيادة لا توجب رفع المزيد عليه لا لغة ولا شرعًا، وهذا هو الراجح في

(١) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج٢، ٣/ ١٥٩.

(٢) ينظر: كشف الأسرار، وكشف الساتر، للبورنو: ١/ ٣٣١.

(٣) ينظر: التبصرة، للشيرازي: ص٣٠١، وآراء الباقلاني الأصولية، د. سعدي الجميلي: ص٢٥٤.

(٤) ينظر: أصول الجصاص: ١/ ٤٤٦.

عـدم اعتبار النسخ في الزيـادة على النص؛ وذلك لأنَّ الناسخ والمنسوخ إذا أردنا اعتبارهما لا بدَّ أنْ يتواردا على محلٍ واحد، وهذا غير متحقق في الزيادة على النص[١].

* * *

• المطلب الثاني ـ تأصيل القواعد الأصولية المختلف فيها في السنة النبوية:

• القاعدة الأولى ـ دلالة خبر الآحاد على الأحكام:

أصل بناء القاعدة:

الخَبَر لغةً: الخَبَر بالتحريك، واحـد أخبار، وهو النبأ، والجمع أخبار، وجمع الجمع أخابير[٢].

والخبر مشتق من الخَبار ـ بفتح الخاء ـ وهي الأرض الرخوة؛ لأن الخبر يثير الفائدة، وهو نوع مخصوص من القول وقسم من الكلام اللساني[٣].

وأما الآحاد: جمع أَحَد، كأبطال جمع بَطَل، وهو بمعنى الواحد، وهمزة أحد مبدلة من واو، فأصلها وحد، وقيل: جمع واحد[٤].

خبر الآحاد اصطلاحًا: يُعَرَّفُ خبر الآحاد باعتبارِ تقسيمه:

---

(١) ينظر: المصادر السابقة، وأسباب اختلاف الفقهاء، د. الزلمي: ص٦٧، وآراء الباقلاني الأصولية، د. سعدي الجميلي: ص٢٥٦.

(٢) ينظر: لسان العرب لابن منظور: ٣/ ٤٤٦، مادة (وحد). و٣/ ٧٠ مادة (أحد)، وكتاب العين، للفراهيدي: ٤/ ٢٥٨.

(٣) ينظر: القاموس المحيط، للفيروزآبادي: ١/ ٤٨٩، والمغرب في ترتيب المعرب، للمطرزي: ١/ ٢٤١، باب الخاء.

(٤) ينظر: لسـان العـرب، لابن منظـور: ٣/ ٤٤٦، مادة (وحـد). و٣/ ٧٠ مادة (أحـد)، وكتاب العين، للفراهيدي: ٤/ ٢٥٨.

تحدث الأصوليون في طرق وصول الحديث النبوي إلينا، وكان لهم منهجان:

١ ـ منهج الحنفية. ٢ ـ منهج الشافعية.

١ ـ منهج الحنفية: جعل الحنفية طرق وصول الحديث على ثلاثة أقسام:

أ ـ المتواتر: هو الذي يتصل برسول الله ﷺ اتصالاً بلا شبهة حتى صار كالمعاين المسموع منه، وذلك أن يرويه قوم لا يحصى عددهم، ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين أماكنهم ويدوم هذا الحد فيكون آخره كأوله، وأوسطه كطرفيه[١].

ب ـ المشهور: هو ما كان من الآحاد في الأصل ثم انتشر فصار ينقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب، وهم القرن الثاني بعد الصحابة ﷺ ومن بعدهم[٢]، وهو ما زاد على ثلاثة رواة[٣].

ج ـ الآحاد[٤]: كل خبر يرويه الواحد أو الاثنان فصاعداً فلا عبرة للعدد فيه بعد أن يكون دون المشهور والمتواتر[٥].

٢ ـ منهج الشافعية: فحصروها في طريقين هما: متواتر وآحاد[٦]، وعليه فقد

---

(١) كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٢/ ٣٦٢.

(٢) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٢/ ٣٨٦، ومعرفة علوم الحديث، للحاكم: ص٦٧.

(٣) ينظر: التقريرات السنية، للمشاط: ص٣٣.

(٤) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ١/ ٣٦٠ ـ ٣٧٠.

(٥) ينظر: المصدر نفسه: ٢/ ٣٧٠.

(٦) ينظر: إرشاد الفحول، للشوكاني: ص٦٩، وإحكام الفصول في أحكام الأصول، لأبي الوليد الباجي: ص٣٢٩، ودراسات حول القرآن والسنة، د. شعبان محمد إسماعيل: ص٢٩٢.

عرَّف صاحب جمع الجوامع على رأي الجمهور الخبر: (هو ما لم ينته إلى التواتر)[١]. واحدًا كان الـراوي أو أكثر، أفاد العلم بالقرائـن المنفصلة أم لا!؟[٢]، فما أسماه الحنفية مشهورًا جعله الشافعية ضمن الآحاد.

قال الأسنوي: (الخبر الواحد عبارة عما ليس بمتواتر، سواء كان مستفيضًا وهو الذي زادت رواته على ثلاثة، أو غير مستفيض: وهو ما رواه الثلاثة أو أقل)[٣]، والمستفيض هو المشهور عند الحنفية.

إنَّ اختلاف التعريف لحديث الآحاد عند الحنفية والشافعية لم يؤثر على تأصيل هذه القاعدة من حيث المبدأ، فالمذهبان يلتقيان على الاستدلال بخبر الآحاد عند الحد الأدنى، لكنهما يفترقان في حالة وجود التعارض، وسبب هذا الافتراق هو الافتراق في عدد الرواة والمصطلح المترتب عليـه، وهذا ما سأزيده وضوحاً عند الحديث عند مواطن الاستدلال به. فالمنهجين بنيا على إجازة خبر الآحاد من الشيخ لتلميذه ومتلقيه.

آراء العلماء:

رأي الحنفية: ذهب الإمام أبو حنيفة ـ رحمه الله تعالى ـ أنها لا تصح[٤].

---

(١) جمع الجوامع مع حاشية البناني، لابن السبكي: ١/ ١٢٩.

(٢) ينظر: المصدر نفسه.

(٣) نهاية السول للأسنوي شرح منهاج الوصول، للبيضاوي: ص٢٦٤.

(٤) وحكاه ابن وهب عن الإمام مالك ـ رحمه الله تعالى ـ، غير أنَّ الخطيب البغدادي نقل عن الإمام مالك عكس هذا، ولكن إنكاره ليس للمنع إنما للكراهة... وهو رأي ابن حزم، إذ قال: إنها بدعة غير جائزة. ينظر: أصول السرخسي: ١/ ٣٧٧. والكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي: ص٣١٦، والإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم: ٢/ ٢٦٤.

وبه قال شعبة وإبراهيم الحربي، وأبو الشيخ الأصفهاني[1].

يقول البزدوي: (إما أن يكون المـجاز له عالمًا بما في الكتاب أو جاهلاً به فإن كان عالمًا به قد نظر فيه وفهم ما فيه فقال له المجيز أن فلاناً قد حدثنا بما في هذا الكتاب على ما فهمـته بأسانيده هذه فأنا أحدثك منه وأجزت لك الحديث به فيصح الإجازة على هذا الوجه إذا كان المستجيز مأمـوناً بالضبط والفهم ثم المستحب في ذلك أن يقول أجاز لي فلان ويجوز أن يقول حـدثني أو أخبرني والأولى أن يقول أجاز لي ويجوز أخبرني لأن ذلك دون المشافهة وإذا لم يعلم بما فيه بطلت الإجازة عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله)[2]، وخالف أبو يوسف شيخه وقال: أنها تصح[3].

رأي الشافعية: انقسم الشافعية في جوازها على رأيين:

١ ـ جواز هذه المرتبة من الإجازة في القديم مطلقًا[4].

٢ ـ كراهة الإجازة في رواية عن الإمام الشافعي في الجديد[5].

وحكى الكراهة الماوردي، والروياني، وابن السمعاني عن الشافعي ـ رحمهم الله تعالى ـ؛ لأن الربيع قال: (همّ الشافعي بالخروج من مصر، وكان قد فاتني من البيوع من كتاب الشافعي ثلاث ورقـات، فقلت له: أجزها لي قال: فاقرأها عليَّ كما قرئ عليَّ، وردد عليَّ ذلك، حتى أذن الله، فجلـس وقرئ عليـه. وسمعناه

---

(١) ينظر: البحر المحيط، للزركشي: ٦/ ٣٣٠.

(٢) أصول البزدوي: ١/ ١٨٥، وينظر: كشف الأسرار على أصول البزدوي، للبخاري: ٣/ ٤٢.

(٣) ينظر: أصول السرخسي: ١/ ٣٧٧.

(٤) وبه قال: الإمام أحمد وأكثر أصحابه. ينظر: روضة الناظر وجنة المناظر، لابن قدامة: ص٩٣.

(٥) ينظر: البحر المحيط، للزركشي: ٦/ ٣٣٠.

بعد ذلك، وتوفي عندنا، وفي رواية البيهقي عن شيخه الحاكم بزيادة، يعني أنه كره الإجازة. قال البيهقي: كذا في الحكاية، يعني أنه كره الإجازة. قال الحاكم: فرضي الله عن الإمام الشافعي، لقد كره المكروه عند أكثر أئمة هذا الشأن)[1].

فلا غرابة أنْ يقع الاختلاف في المذهبين في دلالة خبر الواحد، وذلك لاختلافهما في المفهوم، فلما كان خبر الواحد عند الشافعية شاملاً للمشهور والآحاد من غير تمييز كان قويًا في دلالته، ولكن لمّا ميّز الحنفية بينهما كان الآحاد عندهم أضعف مما عند الشافعية، لذلك نجده يتهاوى إذا تعارض مع بعض القواعد الأخرى التي يرى الحنفية أنها أقوى من حيث الدلالة كعموم البلوى وثبوت الحدود... وغيرها.

الأدلة ومناقشتها:

حجة الشافعية المجيزين ومن قال بقولهم:

قال أبو يوسف: استحسن ذلك؛ لأجل الضرورة فالكتب تشتمل على أسرار لا يريد الكاتب والمكتوب إليه أن يقف عليها غيرهما وذلك لا يوجد في كتب الأخبار[2].

وقد أجيب: إنما يجوز ذلك إذا أمن الزيادة والنقصان؛ لأن السنة أصل في الدين وأمرها عظيم وخطبها جسيم، وفي تصحيح الإجازة من غير علم ومعرفة رفع الابتلاء، وحسم لباب المجاهدة وفتح لباب التقصير والبدعة، وإنما ذلك نظير سماع الصبي الذي ليس من أهل التحمل، وذلك أمر يتبرك به لا طريق تقوم به الحجة فكذلك

---

(١) البحر المحيط، للزركشي: ٦/ ٣٣٠.

(٢) ينظر: أصول السرخسي: ١/ ٣٧٧.

ها هنا، وأما من جلس مجلس السماع، وهو يشتغل عنه بنظر في كتاب غير الذي يقرأ، أو يخط بقلم، أو يعرض عنه بلهو ولعب، أو يغفل عنه بنوم وكسل فلا ضبط له ولا أمانه وتخاف عليه أن يحرم خطه، ولا يقوم الحجة بمثله ولا يتصل الإسناد بخبره إلا ما يقع من ضرورة، فإنه عفو وصاحبه معذور[١].

وأجيب عمّا ذهب إليه الإمام الشافعي بين القديم والجديد:

قد قال الكرابيسي: لما قدم الشافعي الثانية إلى بغداد أتيته، فقلت له: أتأذن لي أن أقرأ عليك الكتب؟ قال: خذ كتب الزعفراني فانسخها، فقد أجزتها لك، فأخذتها إجازة. قلت: هذا من قوله في القديم[٢].

فكيف يقضي للقديم على الجديد؟

أجيب: إن المنقول عن الجديد ليس صريحاً في المنع. فلا تعارض، وقد روى الربيع عن الشافعي الإجازة لمن بلغ سبع سنين[٣].

*** القاعدة الثانية ـ اعتماد الحديث المرسل في إثبات الأحكام:**

*** توطئة:**

المرسل لغةً: تراسل القوم بعضهم إلى بعض، وحديث مرسل إذا كان غير متصل الإسناد، وجمعه مراسيل[٤].

المرسل في اصطلاح الأصوليين: (قول العدل ممن لم يلق النبي ﷺ: قال:

---

(١) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٣/ ٤٩.

(٢) ينظر: البحر المحيط، للزركشي: ٦/ ٣٣٠.

(٣) ينظر: المصدر نفسه.

(٤) ينظر: لسان العرب، لابن منظور: ١١/ ٢٨١، مادة (رسل).

رسول الله ﷺ، سواء التابعي أم تابع التابعي فمن بعده)[١].

أما في اصطلاح المحدثين: هو (أن يترك التابعي ذكر الواسطة بينه وبين النبي ﷺ، فيقول: قال رسول الله ﷺ)[٢]. فتعبير واصطلاح الأصوليين أعم من المحدثين[٣].

أصل بناء القاعدة:

لقد بنى علماء الحنفية والشافعية قاعدة الاعتماد على الحديث المرسل في إثبات الأحكام على عدالة الراوي وضبطه، ولهذا قبله الحنفية بعد أنْ يُعْرف بالعدالة والثقة والصدق والأمانة[٤].

فالعدالة: هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة حتى تحصل ثقة النفس بصدقه[٥].

وأما الضبط: إسماع الكلام كما يحق سماعه، ثم فهم معناه الذي أريد به، ثم حفظه ببذل مجهوده والثبات عليه بمذكرته إلى حين أدائه إلى غيره[٦].

فنشاهد أن العدالة تحددها مقومات عند الحنفية نقيضها عند الشافعية، ولهذا اختلفوا في اعتمادهم على قبول الحديث المرسل في إثبات الأحكام، فمن قبله

---

(١) نهاية السول للأسنوي شرح منهاج الوصول، للبيضاوي ص٢٧٧، والبحر المحيط، للزركشي: ٦/ ٣٣٨، وجمع الجوامع للسبكي على حاشية البناني: ٢/ ١٦٨.

(٢) ينظر: النكت على مقدمة ابن الصلاح، للزركشي: ١/ ٤٤١.

(٣) ينظر: البحر المحيط، للزركشي: ٦/ ٣٣٩.

(٤) ينظر: أصول الجصاص المسمى الفصول في الأصول: ٢/ ٣٠.

(٥) المستصفى، للغزالي: ص١٢٦.

(٦) التعريفات، للجرجاني: ص١٧٩.

من الحنفية وغيرهم قد وجد أنَّ العدالة وضبط الراوي متحققة فيه، ومن رفضه فإنَّ هاتين الصفتين غير متحققتان فيه، ولاسيما في العصور التالية من عصر تابعي التابعين، الذي تفشى فيه الكذب مقارنةً مع العصور الأولى التي كان الصدق والأمانة في النقل؛ لأن هذا العصر قريب للنبي ﷺ والصحابة ﷺ قد كانوا عدولاً، والمسألة كما يقول الغزالي: هي محل الاجتهاد ولا يثبت فيه إجماع أصلاً[1].

عن عكرمة عن ابن عباس ﷺ قال: (كان أهل اليمن يحجون ولا يتزودون ويقولون نحن المتوكلون فإذا قدموا مكة سألوا الناس فأنزل الله تعالى: ﴿وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى﴾[البقرة: ١٩٧] رواه البخاري وقال: رواه ابن عيينة عن عمرو عن عكرمة مرسلاً[2].

فابن عباس ﷺ مع كثرة روايته قيل: إنه لم يسمع من رسول الله ﷺ إلا أربعة أحاديث لصغر سنه، وصرح بذلك في حديث الربا في النسيئة وقال: «حدثني به أسامة بن زيد» وروى: أن رسول الله ﷺ لم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة)، فلما روجع قال: «حدثني به أخي الفضل بن عباس»[3].

ولذلك باحثوا ابن عباس وابن عمر وأبا هريرة ﷺ مع جلالة قدرهم لا لشك في عدالتهم ولكن للكشف عن الراوي، وقد أرسل التابعون أحاديث جمة حتى اشتهروا بذلك، منها مراسيل سعيد بن المسيب ـ رحمه الله تعالى ـ[4].

---

(١) ينظر: المستصفى، للغزالي: ص١٣٥.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه: ٢/ ٥٥٤، برقم (١٤٥١)، كتاب الحج، باب قوله تعالى: ﴿وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى﴾.

(٣) ينظر: ما أخرجه الإمام مالك في الموطأ من رواية محمد بن الحسن: ٢/ ٢٢٥، برقم (٣٩٠)، كتاب الحج، باب متى تقطع التلبية.

(٤) ينظر: المستصفى، للغزالي: ص١٣٥.

آراء العلماء:

رأي الحنفية: المرسل مقبول.

قال أبو بكر الجصاص رحمه الله تعالى: (مذهب أصحابنا: أنَّ مراسيل الصحابة والتابعين مقبولة، وكذلك عندي قبوله في أتباع التابعين، بعد أن يعرف بإرسال الحديث عن العدول الثقات)[١].

رأي الشافعية: إن المراسيل ليست بحجة[٢].

إلاَّ أن الإمام الشافعي ـ رحمه الله تعالى ـ قيّد القبول به بما يأتي:

١ ـ إن كان المرسل من مراسيل الصحابة، وفيه اتفق مع الحنفية في قبول مراسيلهم.

٢ ـ أن يسند المرسل غيره، أو أرسله غيره، وشيوخهما مختلفون، وأن يعضده قول أحد من الصحابة وأكثر العلماء، وأن يعرف حال المرسِل من عدالة وجهل

---

(١) وبه قال الإمام مالك ـ رحمه الله تعالى ـ، ورواية عن الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ، وقول أكثر المتكلمين، وجمهور المعتزلة. ينظر: أصول الجصاص: ٢/ ٣٠، وإحكام الفصول في أحكام الأصول، لأبي الوليد الباجي: ص٣٤٩، والمعتمد، لأبي الحسين البصري: ٢/ ١٤٣ ـ ١٤٤، ونهاية السول، للأسنوي: ص٢٧٧، وكشف الساتر شرح غوامض روضة الناظر، د. محمد البورنو: ١/ ٤٥١.

(٢) وهو الرواية الثانية عن الإمام أحمد رحمه الله، وهو قول أكثر أهل الحديث. ينظر: جمع الجوامع للسبكي على حاشية البناني: ٢/ ١٦٩، ونهاية السول للأسنوي على شرح منهاج الوصول للبيضاوي: ص٢٧٧، والكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي: ص٣٨٤، والمنهل الروي، لابن جماعة: ص٤٥، وكشف الساتر شرح غوامض روضة الناظر: ١/ ٤٥٢.

وغيره، وهذا هو الأصح عند الشافعي رحمه الله تعالى(١).

وقد رُدّ على قيود الإمام الشافعي في قبول الحديث المرسل:

١ ـ إنَّ قيد (إن أسند المرسل غيره قُبِلَ منه)، إنّ هذا قيد لا معنى له؛ لأن القبول إنما هو للمسند لا للمرسل، فالمرجع للمسند.

٢ ـ إنَّ قيد (أو أرسله غيره وشيوخهما مختلفون)، فهذا مرسل وهذا مرسل، فإذا كان يمنع قبول المراسيل يجب أنْ يمنع قبول كليهما(٢).

حجة المثبتين:

فالأدلة لهم:

١ ـ إنَّ الطائفة من التابعين إذا رجعت إلى قومها فقالت: أنذركم ما قال النبي ﷺ، وأحذركم مخالفته قد لزمهم قبول خبرها، كما دلّ على لزوم خبر الصحابي إذا قال: قال ﷺ(٣).

٢ ـ ولقد قبل الصحابة ﷺ أخبار عبدالله بن عباس ﷺ مع كثرتها، مع أنه لم يسمع من رسول الله ﷺ إلا القليل منها، وأن عامة الصحابة لم يكونوا يفرقون بين المسند والمرسل(٤).

---

(١) ينظر: الرسالة، للإمام الشافعي: ص٣٧٠ ـ ٣٧١، وجمع الجوامع لابن السبكي على حاشية البناني: ١/ ١٦٩، وكشف الساتر شرح غوامض روضة الناظر: ١/ ٤٥٢، وأثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، د. مصطفى الخن: ص٣٩٨.

(٢) ينظر: كشف الساتر شرح غوامض روضة الناظر: ١/ ٤٥٤.

(٣) ينظر: أصول الجصاص: ٢/ ٣٢.

(٤) ينظر: أصول الجصاص: ٢/ ٣٢ ـ ٣٣، وإحكام الفصول في أحكام الأصول، لأبي الوليد الباجي: ص٣٤٩ ـ ٣٥٠، وأثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، د. مصطفى الخن: ص٤٠٢.

٣ ـ إذا كان المسند من أخبار الآحاد مقبولاً، وجب أن يكون المرسل منها بمثابته من حيث وجوب الحكم بعدالة المنقول عنه في الظاهر، ومن حيث أن النبي ﷺ قد شهد لأهل عصره والتابعين بالصّلاح، فوجب حمل أمرهم على ما حُمِلَ عليه عصر الصحابي؛ لأن ظاهر الحال يقضي العدالة بشهادة النبي ﷺ[1].

٤ ـ إنَّ الظاهر من العدل الثقة أنه لا يستجيز أن يخبر عن النبي ﷺ بقول ويجزم به إلا بعد أن يعلم ثقة ناقله وعدالته، ولا يلزم إلزام الناس عبادة، أو تحليل حرام، أو تحريم مباح بأمر مشكوك فيه، فيظهر أن عدالته مستقرة عنده، فهو بمنزلة قوله: أخبرني فلان، وهو ثقة عدل. وهو لو شك في الحديث لذكر مَنْ حدثه العهدة عليه دونه، ورواية العدل عن غيره تعديلاً لذلك الغير.

٥ ـ إنّ من عادة التابعين إرسال الأخبار، وإذا كان معروفًا من عادتهم، فلو كان عندهم أنها غير مقبولة، لكانوا قد ضيعوا سنن رسول الله ﷺ بهذا الفعل، وهذا لا يجوز[2].

٦ ـ وأمّا قياساً على الشهادة، إذ أن شهادة الفرع لا تقبل ما لم يعين شاهد الأصل، فكذا الرواية وافتراق الشهادة والرواية في بعض التعبدات لا توجب فرقاً في هذا المعنى، كما لا توجب فرقاً في قبول رواية المجروح والمجهول[3].

وقد رد الشافعية ومن معهم:

إنَّ عدالة الأصل لم تعلم فلا تقبل، فإن قيل: الرواية تعديل، قلنا: قد يروي عن غير العدل.

---

(١) ينظر: أصول الجصاص: ٢/ ٣٢.

(٢) ينظر: كشف الساتر شرح غوامض روضة الناظر: ١/ ٤٥٢ ـ ٤٥٣.

(٣) ينظر: المصدر نفسه: ١/ ٤٥٢.

فإن قيل: إسناده إلى الرسول ﷺ يقتضي الصدق، قلنا: بل السماع، فإن قيل: لظن السماع[١].

أما قولكم: إسناد الحديث المرسل إلى الرسول ﷺ يقتضي صدقه؛ لأن إسناد الكذب ينافي العدالة، وإذا ثبت صدقه تعين قبوله.

إننا لا نسلم أن إسناده يقتضي صدقه، بل إنما يقتضي أن يكون قد سمع غيره يرويه عن النبي ﷺ، وذلك الغير لا يعلم، بل يعلم صدقه، أو يجهل حاله[٢].

وإنما قبلت؛ لأنه يغلب على الظن أنَّ الصحابي سمعها من النبي ﷺ والعمل بالظن واجب، فإذا بيّن الصحابي بعد ذلك أنه كان مرسلاً وسمى الأصل الذي رواه عنه وجب قبوله أيضاً، وليس في الحالتين دليل على العمل بالمرسل.

وحاصل **هذا الجواب**: منع كون ذلك من المرسل، وأنه لا يقبل إذا تيقنا أنَّ الصحابي ﷺ لم يسمعه، كما أنَّ مرسل غير الصحابي لا يقبل أيضاً، فإنْ أطلق عدم قبول المرسل، ولم يفصل بين الصحابي وغيره فأفهم ذلك كله واجتنب غيره[٣].

أما قياسكم المسكوت عنه كالمجهول، فالمجهول في تعديله اختلاف إذا روى عنه الثقة، فقد تكون الرواية عنه تعديلاً له في رواية، وليست تعديلاً له في رواية أخرى.

أما القياس على الشهادة، قياس مع الفارق؛ لأن الرواية تفارق الشهادة في أكثر أمورها في اللفظ والمجلس والعدد والذكورية والحرية . . . إلخ، فلذلك جاز

(١) ينظر: نهاية السول للأسنوي شرح منهاج الوصول للبيضاوي: ص٢٧٧.

(٢) ينظر: المصدر نفسه.

(٣) نهاية السول للأسنوي شرح منهاج الوصول للبيضاوي: ص٢٧٧ ـ ٢٧٨.

اختلافهما في هذا الحكم[١].

وقد قال المجيزون ـ الحَنفية ـ ومن معهم:

١ ـ فإن قال قائل: إنَّ هذا يبطل بأخبار الضعفاء والمتروكين، فإنها تروى وتنقل وتكتب في الكتب، ومع ذلك فلا يجب العمل بمضمونها.

أجيب: إنَّ هذا باطل؛ لأن أكثر المتورعين والفضلاء لا يروي عن الضعفاء، وأن خبر الضعيف إذا روي فأكثر العلماء يبيّن ضعفه ويقرن به ردَّه فيحذر لذلك، وليس كذلك الخبر المرسل، فلم نرَ أحداً من العلماء روى حديثاً مرسلاً، وذكر أنه لا يؤخذ به؛ لأنه مرسل؛ فبطل ما قالوه[٢].

٢ ـ إنَّ مراسيل سعيد بن المسيب معتبرة وهي مسندة[٣].

وقد رُدَّ: إنَّ هذا غلط؛ لأنَّ من مراسيل سعيد بن المسيب ما لا يوجد مسنداً بوجه، منها النهي عن بيع اللحم بالحيوان، وإذا وجد مرسل سعيد في معنًى من المعاني مسندًا عند غيره، وعمل بمتضمن الخبر؛ لكونه مسندًا فلم يعمل بمرسل سعيد، وإنما عمل بالمسند الذي وافقه، فلا فائدة من استثناء مراسيل سعيد بن المسيب؛ لأنها وغيرها سواء؛ لأنه إنما التزم المسند لا المرسل.

وإذا وجد لسعيد حديثاً أرسله مسندًا عن غيره، ووجد حديثاً آخر مرسلاً فأخذ به لأجل إسناده، فهذا غلط؛ لأنَّ هذا يوجب العمل والأخذ بمراسيل جميع الأمة، وهذا باطل بالاتفاق[٤].

---

(١) ينظر: كشف الساتر شرح غوامض روضة الناظر: ١/ ٤٥٣ ـ ٤٥٤.

(٢) ينظر: إحكام الفصول في أحكام الأصول، لأبي الوليد الباجي: ص٣٥٢ ـ ٣٥٣.

(٣) ينظر: أصول السرخسي: ١/ ٣٦٠.

(٤) ينظر: إحكام الفصول في أحكام الأصول، لأبي الوليد الباجي: ص٣٥٤ ـ ٣٥٥.

جواب وترجيح:

إن ظاهر أحوال الناس في عصر التابعين وأتباعهم الصّلاح والصِّدق؛ لما دلَّ عليه حديث النبي ﷺ، ومن أجله كان عمر بن الخطاب ﷺ يقول: (المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا مجلوداً في حدٍ أو مجربًا في شهادة زور أو ظنينًا في ولاء أو قرابة) رواه الدارقطني، والبيهقي[1]، وهو الراجح، أي: مذهب الحنفية؛ لأنَّ مرسل الصحابي مقبول بالاتفاق، وأن مرسل التابعي مأخوذ من مرسل الصحابة، والصحابة معلومة عدالتهم بتعديل الله تعالى لهم، وأن النبي ﷺ قد شهد لهم فقال: (خيركم قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم) رواه البخاري[2]، وليس من شرط قبول الخبر أنْ يكون ممن يقطع على عدالته، وإنما تعتبر عدالته في الظاهر، وهذا المعنى موجود في التابعين وتابعي التابعين، فيجب أن يتساووا في النقل[3]، وأمَّا عدم قبول مراسيل غيرهم إنّما خشية التدليس والافتراء، والله تعالى أعلم.

● القاعدة الثالثة ـ تعارض خبر الواحد فيما تعم به البلوى:

عموم البلوى: (هو ما يحتاج إليه الكل حاجة متأكدة مع كثرة تكرُّره)[4]، أي: فيما يمس الحاجة إليه في عموم الأحوال[5].

---

(١) أخرجه الدارقطني في سننه: ٤/ ٢٠٦، برقم (١٥)، كتاب عمر ﷺ إلى أبي موسى الأشعري، والبيهقي في سننه: ١٠/ ١٥٥، برقم (٢٠٣٥٩)، كتاب الشهادات، باب من قال: لا تقبل شهادته.

(٢) أخرجه البخاري عن عمران بن حصين ﷺ: ٥/ ٢٣٦٢ برقم (٦٠٦٤)، كتاب الرقاق، باب ما يحذر من زهرة الدنيا والتنافس فيها.

(٣) ينظر: كشف الساتر شرح غوامض روضة الناظر: ١/ ٤٥٢ ـ ٤٥٣.

(٤) تيسير التحرير، لأمير بادشاه: ٣/ ١١٢.

(٥) كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٣/ ١٦.

أصل بناء القاعدة:

أصّل من قبل خبر الواحد فيما عمت به البلوى بعمل الصحابة ﷺ فإنهم عملوا به فيما تعم به البلوى، فعن عمرو ﷺ قال: (سمعت ابن عمر يقول: كنا لا نرى بالخِبر[١] بأساً حتى كان عام أول، فزعم رافع أن نبي الله ﷺ نهى عنه) رواه مسلم[٢].

ومثل رجوعهم إلى خبر عائشة ﷺ في وجوب الغسل بالتقاء الختانين، عن أبي موسى قال:

(اختلف في ذلك رهط من المهاجرين والأنصار فقال الأنصاريون: لا يجب الغسل إلا من الدفق أو من الماء وقال المهاجرون: بل إذا خالط فقد وجب الغسل، فعن أبي موسى ﷺ قال: فأنا أشفيكم من ذلك فقمت فاستأذنت على عائشة، فأذن لي فقلت لها: يا أماه، إني أريد أن أسألك عن شيء وإني أستحييك، فقالت: لا تستحي أن تسألني عما كنت سائلاً عنه أمك التي ولدتك، فإنّما أنا أمك، قلت: فما يوجب الغسل؟ قالت: على الخبير سقطت، قال رسول الله ﷺ: «إذا جلس بين شعبها الأربع، ومس الختان الختان، فقد وجب الغسل» رواه مسلم[٣]. إذ إنَّ خبر العدل في هذا الباب يفيد ظن الصدق، فيجب قبوله كما إذا لم يعم به البلوى[٤].

ومثال المعارضة حديث الجهر بالتسمية، وهو ما روى أبو هريرة ﷺ: «أن

---

(١) الخبر: من المخابرة، وهي كراء الأرض.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه: ٣/ ١١٧٩، برقم (١٥٤٧)، كتاب البيوع، باب كراء الأرض.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه: ١/ ٢٧٠، برقم (٣٤٩)، كتاب الحيض، باب نسخ الماء من الماء ووجوب الغسل بالتقاء الختانين.

(٤) كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٣/ ١٨.

النبي ﷺ كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم»، رواه الحاكم، والحديث أعلَّه ابن حجر[1].

وروى أبو قلابة عن أنس ﷺ أن: «النبي ﷺ وأبا بكر وعمر ﷺ كانوا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم» رواه الحاكم[2].

إذ هما معارضان بحديث قتادة عن أنس ﷺ قال: «صليت خلف رسول الله ﷺ وأبي بكر وعمر وعثمان ﷺ فلم أسمع أحداً منهم يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم»، رواه النسائي[3].

يقول الحاكم: (هذه الأخبار التي ذكرناها معارضة لحديث قتادة الذي يرويه أئمتنا عنه)[4].

آراء العلماء:

رأي الحنفية: انقسم الحنفية فيما بينهم إلى رأيين:

١ ـ لا يقبل خبر الواحد فيما عمّت به البلوى، وبه قال متقدمو الحنفية[5].

---

(١) أخرجه الحاكم في المستدرك على الصحيحين: ١/ ٣٥٧، برقم (٨٥٠)، كتاب الإمامة، باب التأمين، وينظر: تلخيص الحبير، لابن حجر: ١/ ٢٣٤.

(٢) أخرجه الحاكم في المستدرك على الصحيحين: ١/ ٢٥٩، برقم (٨٥٥)، كتاب الإمامة، باب التأمين.

(٣) أخرجه النسائي في سننه: ٢/ ١٣٥، برقم (٩٠٧)، كتاب صفة الصلاة، باب ترك الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم.

(٤) المستدرك على الصحيحين: ١/ ٣٥٩.

(٥) وبه قال المعتزلة. ينظر: أصول الجصاص: ٢/ ٦، وتيسير التحرير، لأمير بادشاه: ٣/ ١١٢، والمعتمد، لأبي الحسين البصري: ٢/ ١٦٧ ـ ١٦٨.

٢ ـ موافقة رأي الشافعية في قبول خبر الواحد، وبه قال متأخرو الحنفية[1].

رأي الشافعية: قبول خَبر الواحد فيما عمّت به البلوى مطلقاً[2].

الأدلة ومناقشتها:

حجة النافين: اعتمد الحنفية ومن معهم في بناء هذه القاعدة بما يأتي:

١ ـ إن ما تعم به البلوى يكثر وقوعه، فيكثر السؤال عنه، وما يكثر السؤال عنه يكثر الجواب عنه، فيقع التحدث به كثيرًا، وينقل نقلاً مستفيضًا ـ أي: مشهورًا ـ ذائعًا، فإذا لم ينقل مثله دلّ على فساد أصله؛ لأن العادة تقتضي استفاضة نقل ما تعم به البلوى، كمسّ الذكر، إذ يجب شيوع الكلام من النبي ﷺ لأكثر أصحابه رضي الله عنهم[3].

يقول الشيخ عبد العزيز البخاري: (إن مس الذكر لو كان مما ينتقض به الطهارة لأشاعه النبي عليه السلام ولم يقتصر على مخاطبة الآحاد، بل يلقيه إلى عدد يحصل به التواتر أو الشهرة مبالغة في إشاعته لئلا يفضي إلى بطلان صلاة كثير من الأمة من غير شعور به)[4].

---

(١) كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٣/ ١٦، وتيسير التحرير، لأمير بادشاه: ٣/ ١١٢.

(٢) وبه قال أكثر الأصوليين والمحدثين، والمالكية، والحنابلة، والزيدية. ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: ٢/ ١٢٤، وتيسير التحرير، لأمير بادشاه: ٣/ ١١٢، ومفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، للتلمساني: ص٣١٢، ولباب المحصول، لابن رشيق: ١/ ٣٨١، وروضة الناظر وجنة المناظر، لابن قدامة: ص٩٩، وإرشاد الفحول، للشوكاني: ص٥٦.

(٣) ينظر: أصول الجصاص: ٢/ ٦، وكشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٣/ ١٧، والمعتمد، لأبي الحسين البصري: ٢/ ١٦٧.

(٤) كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٣/ ١٨.

وأما قبول المتأخرين له؛ لأنه اشتهر فيهم، فلو كان ثابتًا في المتقدمين لاشتهر أيضًا، ولما تفرد الواحد بنقله مع حاجة الناس إلى معرفته، ولهذا لم تقبل شهادة الواحد من أهل المصر على رؤية هلال رمضان إذا لم تكن في السماء علة[1].

أجاب المخالفون: إنه لا يلزم من عموم البلوى اشتهار حكمها، فإن حكم الفصد والحجامة والقهقهة في الصلاة، وقراءة الفاتحة خلف الإمام، والجهر بالتسمية وغيرها لم تشتهر مع أنَّ هذه الحوادث عامة!؟

أما إشاعة الكلام للرسول ﷺ، فإنَّ الله تعالى لم يكلف الرسول الكريم ﷺ بإشاعة جميع الأحكام، بل كلفه بتبليغ الأحكام لا بإشاعتها، ورد الخلق إلى خبر الواحد في البعض الآخر؛ ليصل إلى مَنْ بَعْدُ بفائدته، ولو كان كذلك لقويت دواعي الدين والعادة إلى إشاعة نقله، مثلما جوّز لهم ردهم إلى القياس في قاعدة الربا، فكان يسهل عليه أن يقول: لا تبيعوا المكيل بالمكيل، والمطعوم بالمطعوم حتى يستغنى عن الاستنباط من الأشياء الستة الربوية، فيجوز أن يكون مما عمّت به البلوى من جملة ما يقتضي مصلحة الناس أنْ يُرَدَّ فيه إلى خبر الواحد، ومثله أيضاً قد تواتر النقل بالوتر[2].

وقد رد: إن جاز ذلك في آحاد الناس، جاز في جماعتهم، على أنَّ وجوب الوتر يعم به البلوى، ولم يتواتر النقل بوجوبه، وفي هذا تناقض من جانبكم؛ لأن الوجوب يعم به البلوى، والنقل له لم يتواتر، مثل القيء والرعاف في الصلاة، فالبلوى بهما عام، ولا يبطل العموم كون مسّ الذكر أعم منه[3].

---

(١) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٣/ ١٧.

(٢) ينظر: المصدر نفسه: ٣/ ١٧، وروضة الناظر وجنة المناظر، لابن قدامة: ص٩٩، والمعتمد، لأبي الحسين البصري: ٢/ ١٦٨.

(٣) ينظر: المعتمد، لأبي الحسين البصري: ٢/ ١٦٩.

حجة المثبتين ـ الشافعية ومن معهم:

استدل الشافعية ومن معَهم بما يأتي:

١ ـ قال تعالى ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[التوبة: ١٢٢].

وجه الدلالة: أوجب الإنذار على كل طائفة خرجت للتفقه في الدين وإن كانت آحاداً وهو مطلق فيما تعم به البلوى وما لا تعم، ولولا أنه واجب القبول لما كان لوجوبه فائدة[١].

٢ ـ **الإجماع** اتفق الصحابة على العمل بخبر الواحد فيما تعم به البلوى، فمن ذلك:

أ ـ عن عمرو بن دينار قال سمعت ابن عمر ﷺ يقول: (كنا نخابر ولا نرى بذلك بأساً حتى زعم رافع بن خديج: أن رسول الله ﷺ نهى عن المخابرة)، رواه النسائي[٢].

وجه الدلالة: قوله «حتى زعم» دليل على رجوعهم عن المخابرة، والمخابرة: هي التي نُهِي عن المُزارعة بالنصف والثُّلُث والربع وأقل من ذلك[٣]. وهي من عموم البلوى كما قرر ذلك الآمدي[٤].

ب ـ رجوع الصحابة بعد اختلافهم في وجوب الغسل بالتقاء الختانين من

(١) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج١، ٢/ ٣٣٩، وينظر: المعتمد، لأبي الحسين البصري: ٢/ ١١٠.

(٢) أخرجه النسائي في سننه: ٢/ ٨١٩، برقم (٢٤٥٠)، كتاب الرهون، باب المزارعة بالثلث.

(٣) ينظر: غريب الحديث، لابن سلام: ١/ ٢٣٢، وغريب الحديث، لابن قتيبة: ١/ ١٩٦.

(٤) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج١، ٢/ ٣٣٩.

غير إنزال إلى خبر عائشة ﷺ، كما روي في أصل البناء.

ج - رجوع أبي بكر وعمر ﷺ في سدس الجدة لما قال لها: (لا أجد لك في كتاب الله شيئًا) إلى خبر المغيرة ﷺ، وهو قوله: (إن النبي ﷺ أطعمها السدس) رواه أبو داود، قال عنه الترمذي: في الباب عن بريدة وهذا أحسن، وهو أصح من حديث ابن عيينة، والطبراني، وقال عنه الحاكم: حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه(١). يقول الآمدي في ذلك: فصار ذلك إجماعًا(٢).

وقد رُدَّ: لا نسلم إجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد فيما تعم به البلوى فإن أبا بكر ﷺ رد خبر المغيرة في الجَدَّة. إذ أنَّ قول أبي بكر ﷺ للمغيرة ﷺ بالإتيان بمن يشهد معك، لم يطلب منه هذا إلا احتياطًا، وإلا قد ضعف الخبر عنده، إمّا: لعلة لم يعرفها. وإمّا: أن يكون المغيرة ﷺ أخبر: أن ذلك كان بحضرة قوم سمعوه معه، أو أن يكون أخبر: بأن ذلك كان في وقت قريب بالمدينة، بحضرة المهاجرين والأنصار، ولم تكن طالت المدة. ولا يمكن في مقدار ذلك أن يكون قد تفرق من حضره وعلمه(٣).

أجيب: والجواب عن رد أبي بكر ﷺ بخبر المغيرة ﷺ في الجدة أنه لم يكن مطلقًا، ولهذا عمل به لما تابعه على ذلك محمد بن مسلمة ﷺ وخبرهما غير

---

(١) ينظر: ما أخرجه أبو داود في سننه: ٢/ ١٣٦، برقم (٢٨٩٤)، كتاب الفرائض، باب في ميراث الجدة، والترمذي في سننه: ٤/ ٤٢٠، برقم (٢١٠١)، كتاب الفرائض، باب ميراث الجدة، والطبراني في المعجم الكبير: ٢٠/ ٤٣٧، برقم (١٠٦٧)، باب الميم، المغيرة بن شعبة الثقفي. والحاكم في المستدرك على الصحيحين: ٤/ ٣٧٦، برقم (٧٩٧٨)، كتاب معرفة الصحابة، باب الفرائض.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج١، ٢/ ٣٤٠.

(٣) أصول الجصاص: ١/ ٥٧٤.

خارج عن الآحاد، وما ذكروه فإنما يصح أن لو كان النبي ﷺ مكلفًا بالإشاعة على لسان أهل التواتر وهو غير مسلَّم[١].

٣ ـ وأما المعقول: فمن وجهين:

الأول: إنَّ الراوي عدل ثقة وهو جازم بالرواية فيما يمكن فيه صدقه، وذلك يغلب على الظن صدقه فوجب تصديقه كخبره فيما لا تعم به البلوى.

الثاني: أنه يغلب على الظن فكان واجب الاتباع كالقياس والمسألة ظنية فكان الظن فيها حجة[٢].

وقد رد: إنَّ ما ذكرتموه من المعقول فمبني على أن خبر الواحد فيما تعم به البلوى مظنون وليس كذلك، وبيانه من وجهين:

الأول: أن ما تعم به البلوى كخروج الخارج من السبيلين ومس الذكر مما يتكرر في كل وقت، فلو كانت الطهارة مما تنتقض به لوجب على النبي ﷺ إشاعته وأن لا يقتصر على مخاطبة الآحاد به بل يلقيه على عدد التواتر مبالغة في إشاعته.

الثاني: أن ذلك مما يكثر السؤال عنه والجواب والدواعي متوفرة على نقله، ولهذا فإنه لما كان القرآن الكريم مما تعم به البلوى بمعرفته امتنع إثباته بخبر الواحد[٣].

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج١، ٢/ ٣٤٠.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج١، ٢/ ٣٤٠.

(٣) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٣/ ١٨، والمعتمد؛ لأبي الحسين البصري: ٢/ ١٦٩.

جواب وترجيح:

إنَّ ما استشهدتم به من الوقائع فغير مناظرة لما نحن فيه، إذ الطباع مما تتوفر على نقلها وإشاعتها عادة فانفراد الواحد يدل على كذبه، ثم ما ذكرتموه منتقض عليكم، إذ عملتم بأخبار الآحاد فيما ذكرناه من صور الإلزام، وهي أن الوتر، وحكم الفصد، والحجامة، والقهقهة في الصلاة، ووجوب الغسل من غسل الميت، وإفراد الإقامة وتثنيتها فمن قبيل ما تعم به البلوى، ومع ذلك فقد أثبتموها بأخبار الآحاد، كمس الذكر، وإن كان أعم في الوقوع من تلك الصور فذلك لا يخرج تلك الصورة عن كونها واقعة في عموم البلوى[1]، وهو الرأي الراجح ـ رأي الجمهور والله تعالى أعلم ـ فضلاً عمّا ذكرناه من أدلة من القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة، فقد عضدت هذه الأدلة ـ وخصوصًا السنة النبوية ـ من طرق أخرى، فقد روى مسلم عن جابر بن عبدالله ﷺ: أنَّ رسول الله ﷺ نهى عن المخابرة)[2]. إذ أنَّ لا تكليف بمعرفة ما لم يقم عليه دليل، إذ يلزم توفر الدواعي على نقل الدليل بطريق الآحاد وإثباته سوى النقل المتواتر، وأما إذا كان طريق معرفة ذلك إنما هو الظن فخبر الواحد كافٍ فيه، ولهذا جاز إثباته بالقياس إجماعًا، إذ أنَّ ما عمت به البلوى يثبت بالقياس، والقياس مستنبط من الخبر وفرع له، فلأن يثبت الخبر الذي هو أصل أَوْلى[3].

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج١، ٢/ ٣٤٢.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه: ٣/ ١١٧٢، برقم (١٥٣٦)، كتاب البيوع، باب النهي عن المحاقلة والمزابنة والمخابرة.

(٣) ينظر: روضة الناظر وجنة المناظر، لابن قدامة: ص٩٩، والإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج١، ٢/ ٣٤٢.

* **القاعدة الرابعة ـ راوي الأصل إذا أنكر رواية الفرع:**

ونعني بذلك: إذا روى شخص عن شخص حديثًا، ثم أنكر المرويّ عنه أنْ يكون قد حدّث عنه الراوي بهذا الحديث. ومثاله سيوضح من خلال عرض القاعدة.

أصل بناء القاعدة:

روي عن الزهري أنه أنكر رواية حديث الولاية في النكاح، قال ابن جريج: بأنه سأله الزهري عن هذا الحديث فلم يعرفه.

فعن سليمان بن موسى عن الزهري عن عروة عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «أيما امرأة نكحت بغير إذن مواليها فنكاحها باطل» رواه أبو داود، وقال الترمذي: قال ابن جريج: (لقيت الزهري فسألته فأنكره)[1].

عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن، عن سهيل بن أبي صالح، عن أبيه، عن أبي هريرة رضي الله عنه: «أن النبي ﷺ قضى باليمين مع الشاهد»، قال أبو داود وزادني الربيع ابن سليمان المؤذن في هذا الحديث قال: أخبرني الشافعي عن عبد العزيز قال: فذكرت ذلك لسهيل فقال: أخبرني ربيعة وهو عندي ثقة أني حدثته إياه ولا أحفظه[2].

وقال عنه الترمذي: حديث حسن غريب[3].

فرواية سهيل بن أبي صالح أنه ذكر له حديث فأنكره فقال له ربيعة: أنت

(١) أخرجه أبو داود في سننه: ١/ ٦٣٤، برقم (٢٠٨٣)، كتاب النكاح، باب في الولي، والترمذي في سننه: ٣/ ٤٠٧، برقم (١١٠٢)، باب ما جاء لا نكاح إلا بولي.

(٢) أخرجه أبو داود في سننه: ٢/ ٣٣٢، برقم (٣٦١٠)، كتاب القضاء، باب القضاء باليمين والشاهد.

(٣) أخرجه الترمذي في سننه: ٣/ ٦٢٧، برقم (١٣٤٣)، باب الأحكام (اليمين مع الشاهد).

حدثتني به عن أبيك، فكان سهيل يقول: حدثني ربيعة عني.

قال ابن الجوزي: (إن الثقة قد يروي وينسى)، وقال أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى: كان ابن عيينة يحدث أناسًا ثم يقول: ليس هذا من حديثي ولا أعرفه[١].

عن سعيد بن عبد الرحمن بن أبزى عن أبيه: أن رجلاً أتى عمر ﷺ فقال: إني أجنبت فلم أجد ماء فقال: لا تصل، فقال عمار: أما تذكر يا أمير المؤمنين إذ أنا وأنت في سرية فأجنبنا فلم نجد ماء، فأما أنت فلم تصل، وأما أنا فتمعكت في التراب وصليت، فقال النبي ﷺ: «إنما كان يكفيك أن تضرب بيديك الأرض، ثم تنفخ، ثم تمسح بهما وجهك وكفيك» فقال عمر ﷺ: اتق الله يا عمار، قال: إن شئت لم أحدث به، فقال عمر ﷺ: نُوَلِّيك ما توليت[٢]. فلم يُقْنِع عمر قولُ عمار وهو عنده ثقة أمين[٣].

إذ روى المتقي الهندي بزيادة: (إن شئت لا أذكره ما حييت؟ فقال عمر: كلاً والله ولكن أوليك من أمرك ما توليت)[٤].

أي: لاتمسك تحديثك به ولا يلزم من عدم تذكري أن لا يكون حقًا في نفس الأمر فليس لي أن أمنعك من التحديث به[٥].

(١) ينظر: نصب الراية، للزيلعي: (٣/ ١٨١).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه: ١/ ٢٨٠، برقم (٣٦٨)، كتاب الحيض، باب التيمم.

(٣) أصول الجصاص: ٢/ ٥٩.

(٤) أخرجه المتقي الهندي في كنز العمال: ٩/ ١٠٤٤، برقم (٢٧٥٤٦)، كتاب الطهارة، فصل في التيمم.

(٥) ينظر: عون المعبود، لأبي الطيب الآبادي: ١/ ٣٥٥.

رأي العلماء:

رأي الحنفية: انقسم الحنفية فيما بينهم:

١ ـ لا يجوز العمل به، وبه قال أكثر الحنفية.

٢ ـ موافقة رأي الشافعية في جواز العمل به، وبه قال محمد رحمه الله تعالى[١].

رأي الشافعية: يجوز العمل به، وأنه لا يقدح في الخبر فيقبل منه ما دام الراوي ثقة[٢].

تحرير محل الخلاف:

إنَّ راوي الأصل ـ الصحابي وغيره ـ إذا روى حديثًا فرواه عنه راوٍ آخر، فأنكر الأصل رواية الفرع إنكار جاحد، قاطعًا مكذبًا له لم يعمل به اتفاقًا، ولم يصبح الراوي مجروحًا؛ لأنه مكذب الشيخ، كما أنَّ الشيخ مكذب له، وكلاهما عدلان، كالبينتين إذا تكاذبتا لا يوجب جرح أحدهما.

أما إذا أنكر الأصل رواية الفرع إنكار متوقف، بأن قال: لست أذكر، أو قال: لا أعرفه[٣]، فهذا الذي اخْتُلِف فيه:

الأدلة ومناقشتها:

سوف أعرض أدلة الحنفية، ومن خلال مناقشتها وردود المخالفين سوف

---

(١) ينظر: أصول الجصاص: ٢/ ٥٩، وتيسير التحرير، لأمير بادشاه: ٣/ ١٠٧.

(٢) وبه قال الإمام مالك ـ رحمه الله تعالى ـ، والإمام أحمد ـ رحمه الله تعالى ـ، وأكثر المتكلمين. ينظر: روضة الناظر وجنة المناظر، لابن قدامة: ص٥٩، ومفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، للتلمساني: ص٣٢٥.

(٣) ينظر: تخريج الفروع على الأصول، للزنجاني: ص٢٢٤، وأثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، د. مصطفى الخن: ص٤٣٤.

نعرف أدلة الشافعية.

حجة الحنفية:

أولاً: استدل الحنفية بالأحاديث المروية، والتي أوردناها في أصل بناء هذه القاعدة.

وقد ردَّ: إن هذا المأثور عن سيدنا عمار وعمر ﷺ في غير محل الخلاف، فإنَّ عماراً ﷺ لم يرو عنه عمر ﷺ عنه ذلك، بل عن النبي ﷺ.

أجيب: إنَّ عدم تذكر غير المروي عنه في الحادثة المشتركة بين سيدنا عمر ﷺ هاهنا وبين الراوي لها، إذا منع الحكم المبني عليها رواية تلك الحادثة، فنسيان المروي عنه ـ الشيخ ـ أصل روايته له أولى قبول حكمه من ذلك.

وأما قولكم: في غير محل الخلاف، فهو مردود؛ لأنه إذا لزم منه محل الخلاف بطريق أولى أن يدخل في القصد؛ لأن غاية ما يلزم من الأثر المذكور أنَّ عمر ﷺ لم يقبل ما رواه عمار ﷺ بحسب ما اقتضاه اجتهاده(١).

ثانيًا: إنَّ الأصل لم يصدق الفرع، فلا يعمل به قياسًا على الشهادة، فشاهد الأصل عند نسيان الأصل، بجامع الفرعية والنسيان؛ لأن شهود الأصل لو وقفوا وقالوا: ما نذكر ذلك ولا نحفظه، لم يجز للحاكم العمل بشهادة شهود الفرع، فكذلك في رواية الخبر(٢).

وقد رد: إنَّ هذا قياس مع الفارق؛ لأنَّ الشهادة أضيق من الرواية، ولهذا

---

(١) ينظر: تيسير التحرير، لأمير بادشاه: ٣/ ١٠٨.

(٢) ينظر: تخريج الفروع على الأصول، للزنجاني: ص٢٢٤، وتيسير التحرير، لأمير بادشاه: ٣/ ١٠٨.

اشترطت بشرائط لم تشترط بالرواية، وهي تفارق الرواية في أمور كثيرة منها: لا تسمع شهادة الفرع مع القدرة على شهادة الأصل، وأما الرواية بخلافه، فإنَّ الصحابة ﷺ كان بعضهم يروي عن بعض مع القدرة على مراجعة النبي ﷺ، ولهذا كان يلزمهم قبول رسله وسعاته من غير مراجعة، وأهل قباء تحولوا إلى القبلة بقول واحد من غير مراجعة، وأبو طلحة ﷺ قبل خبر الواحد في تحريم الخمر كذلك من غير مراجعة[١].

فضلاً عن ذلك: فإنَّ شهادة الفرع متوقفة على تحميل الأصل، فتبطل شهادة الفرع بإنكار الأصل لها، بخلاف الرواية فإنها مبنية على السماع دون التحميل[٢].

فالشهادة لا يجوز اعتبار الرواية بها، لما فيها من التعبدات التي لا يعتبر شيء منها في الروايات، فإذا أمكن حمل ما ذكروه في الشهادة على وجه في التعبد، فلا يسوغ اعتبار الرواية بها، وإن اتجه للخصم تقدير انخرام الثقة باتجاه ذلك عن القياس على الشهادة، والذي يؤكد سقوط اعتبار الرواية بالشهادة أنه لا يجوز اعتماد شهادة الفرع مع إمكان مراجعة الأصل، ويجوز اعتماد رواية الثقة من غير مراجعة شيخه فيها، فوضح بذلك افتراق البابين[٣].

ثالثاً: لو كان الحديث حجة في حق غير الشيخ لكان حجة في حق الشيخ،

---

(١) فقد روى البخاري هذه الأخبار: ١/ ١٥٧، برقم (٣٥٩)، أبواب القبلة، باب ما جاء في القبلة ومن لا يرى الإعادة على من سها فصلى إلى غير القبلة، و٢/ ٨٦٩، برقم (٢٣٣٢)، كتاب المظالم، باب صب الخمر في الطريق. وينظر: روضة الناظر وجنة المناظر، لابن قدامة: ص٩٥، وتيسير التحرير، لأمير بادشاه: ٣/ ١٠٨.

(٢) ينظر: الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع، للقاضي عياض: ص٦٨، وتيسير التحرير، لأمير بادشاه: ٣/ ١٠٨.

(٣) البرهان في أصول الفقه، للجويني: ١/ ٤١٨.

ووجه ذلك: أنّ الشيخ هو الأصل المروي عنه، وإذا بطل الحديث في حقه بطل في حق غيره بطريق أَوْلَى[١].

أقول: إنَّ قاعدتهم مستمرة في ذلك فما بني على الباطل فهو باطل، فإذا بطلت الرواية في حق الشيخ فبطلانها في الفرع من باب أولى.

رد وترجيح:

وهذا ليس بصحيح؛ لأن الراوي عدل جازم بالرواية فلا نكذبه مع إمكان تصديقه، والشيخ لا يكذبه، بل قال: لست أذكره، فيمكن الجمع بين قوليهما، بأن يكون نسيه؛ لأنَّ النسيان غالب على الإنسان، وأيَّ محدث يحفظ جميع حديثه؟ فيجب العمل به جمعاً بين قوليهما[٢]، وهو الرأي الراجح ـ رأي الجمهور والله تعالى أعلم ـ إذ دعّم المالكية الموافقين للشافعية مذهبهم بقولهم: إنَّ الأصل لم يصرح بتكذيب الفرع، فإذا روى عنه العدل وجب العمل بما روى، ولا يضر نسيان المروي عنه، وقد جرت عادة المحدثين بأن يروي الأصل عن الفرع عن الأصل نفسه إذا نسي الأصل، وخير دليل على ذلك رواية سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة ﷺ: «أن النبي ﷺ قضى باليمين مع الشاهد»[٣]، ثم نسيه سهيل فكان يقول: حدثني ربيعة عني أني حدثته عن أبي هريرة ﷺ عن النبي ﷺ، ويروى بهذه الصورة من غير إنكار من أحد التابعين ولا مخالف له[٤].

---

(١) روضة الناظر وجنة المناظر، لابن قدامة: ص٩٥، وينظر: تخريج الفروع على الأصول، للزنجاني: ص٢٢٥.

(٢) المصدران نفسهما.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) ينظر: مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، للتلمساني: ص٣٢٦ ـ ٣٢٧، والكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي: ص٣٨١، وتدريب الراوي، للسيوطي: ١/ ٣٣٥.

• القاعدة الخامسة ـ عمل الراوي بخلاف ما روى:

ونعني بذلك: أن الراوي إذا روى حديثاً لشخص، ثم عمل في تعاملاته اليومية وفي أموره الأخرى بخلاف ما روى، وسنبين مثاله من خلال عرض القاعدة.

أصل بناء القاعدة:

١ ـ عن عبيدالله بن أبي رافع عن علي ﷺ: (أنه رأى النبي ﷺ يرفع يديه عند الركوع)، وقد روي أنه لم يرفعهما[١].

٢ ـ عن الأعرج عن أبي هريرة ﷺ قال: إن رسول الله ﷺ قال: «إذا شرب الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً»، رواه البخاري[٢].

وقد روي عن أبي هريرة ﷺ بأنه عمل برواية الثلاث، فعن عطاء عن أبي هريرة ﷺ قال: (إذا ولغ الكلب في الإناء فاهرقه ثم اغسله ثلاث مرات) رواه الدارقطني وقال: هذا موقوف ولم يروه هكذا غير عبد الملك عن عطاء[٣].

يقول الطحاوي: (فلما كان أبو هريرة ﷺ قد رأى أن الثلاثة يطهر الإناء من ولوغ الكلب فيه، وقد روي عن النبي ﷺ ما ذكرنا ثبت بذلك نسخ السبع؛ لأنا نحسن الظن به فلا نتوهم عليه أنه يترك ما سمعه من النبي ﷺ إلا إلى مثله)[٤].

---

(١) ينظر: ما أخرجه البيهقي في سننه: ٢/ ٨٠، برقم (٢٣٦٨)، كتاب الحيض، باب من لم يذكر الرفع إلا عند الافتتاح. وأصول الجصاص: ٢/ ٦٩.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه: ١/ ٧٥، برقم (١٧٠)، كتاب الوضوء، باب الماء الذي يغسل به شعر الإنسان.

(٣) أخرجه الدارقطني في سننه: ١/ ٦٦، برقم (١٦)، كتاب الطهارة، باب ولوغ الكلب في الإناء.

(٤) شرح معاني الآثار، للطحاوي: ١/ ٢٣.

وجه الدلالة: بأن الصحابيين الجليلين قد رويا رواية وخالفا ما رووه.

آراء العلماء:

رأي الحنفية: انقسم الحنفية فيما بينهم على رأيين:

١ ـ إن العمل يكون وفق روايته وليس وفق رأيه، وبه قال عامة الحنفية[1].

٢ ـ موافقة رأي الشافعية، وبه قال بعض الحنفية[2].

رأي الشافعية: إنَّ الأخذ برأيه لا بروايته[3].

تحرير محل الخلاف:

إذا روى الصحابي وغيره حديثًا أو خبرًا ثم عمل بخلافه، هل يعمل بمذهبه أو بروايته؟

إنَّ الراوي إذا روى حديثاً وعمل بخلافه فهو على وجهين:

الأول: أن لا يكون الخبر الذي رواه محتملاً التأويل، فإن كان كذلك لم يلتفت إلى تأويل الصحابي أو غيره، والخبر يكون على ظاهره، إلا أنْ تقوم دلالة

---

(١) وبه قال بعض المالكية، والظاهرية والمعتزلة، والشوكاني، إذ يقول: (وهذا هو الحق؛ لأنا متعبدون بروايته لا برأيه)، ينظر: أصول الجصاص: ٢/ ٦٨، والميزان في أصول الفقه، للسمرقندي: ص٣٠٠، والمحصول، لابن العربي: ص٨٩، والإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم الظاهري: ٢/ ١٥٤، والمعتمد، لأبي الحسين البصري: ٢/ ١٧٥، وإرشاد الفحول، للشوكاني: ص٥٩.

(٢) ينظر: أصول الجصاص: ٢/ ٦٨، والميزان في أصول الفقه، للسمرقندي: ص٣٠٠.

(٣) ويه قال أكثر المالكية، والحنابلة. ينظر: التبصرة، للشيرازي: ص٣٤٣، وإرشاد الفحول، للشوكاني: ص٥٦، والمحصول، لابن العربي: ص٨٩، وشرح الكوكب المنير، للفتوحي: ٢/ ٥٦٢.

على وجـوب صرفه إلى ما يؤولـه الراوي بنص جلي لا مساغ للاجتهاد في خلافه وتأويله، أي: الأخذ بمذهبه أَوْلَى، فإذا عمل الراوي بخلاف ما روى، فهذا ليس محل الخلاف؛ إذ يحتمل أنه رجع عن ذلك بعد اطلاعه على الحديث.

الثاني: أن يكـون محتملاً للتأويل والتخصيص وعمـل الراوي بخلافه بعد روايته له[١]، فهذا الذي اخْتُلِف فيه:

الأدلة ومناقشتها:

حجة الحنفية:

١ ـ إن خالف للوقوف على أنه منسوخ أو ليس بثابت، فقد بطل الاحتجاج بهذا الحديث؛ لأنهما ـ المنسوخ وغير الثابت ـ ساقط الاعتبار، وإن كان خلافـه باطلاً، لتهاونه وغفلته ونسيـانه، أو لشهـوته، فقد سقطت به الرواية؛ لأنه منافٍ للعدالة، بأن كان فاسقًا أو مغفلاً وكلاهما مانع من قبول الرواية، أو اضطر للعمل بقصد النبي ﷺ على أنه ما أراد ذلك، وأنه لا يظن بالصحابي ذلك[٢].

٢ ـ إن الخبر حجة، ومذهب الراوي ليس بحجة، ولا يجـوز العدول عما هو حجة إلى ما ليس بحجة[٣].

وأجيب: إنَّ مذهب الراوي بخلاف روايتـه جرى مجرى رواية النسخ، أو

---

(١) ينظر أصول الجصاص: ٢/ ٦٨، والميزان في أصول الفقه، للسمرقندي: ص٣٠٠، والمعتمد، لأبي الحسين البصري: ٢/ ١٧٤، وأثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، د. مصطفى الخن: ص٤٣٦ ـ ٤٣٧.

(٢) الميزان في أصول الفقه، للسمرقندي: ص٣٠٠ ـ ٣٠١، والمعتمد، لأبي الحسين البصري: ٢/ ١٧٦.

(٣) الميزان في أصول الفقه، للسمرقندي: ص٣٠٠، والمعتمد، لأبي الحسين البصري: ٢/ ١٧٥.

أراد صرفه عما اقتضاه، وذلك حجة[١].

٣ ـ إنه متى ما كان في الحديث أو الخبر اجتهاد فيه، يحمل مذهب الراوي على الرجوع إلى ما قامت عنده من الدلالة، وتلك الدلالة مفقودة في حق الغير، والواصل إليه لفظ الحديث، فكان متعبداً به ما لم تقم الدلالة بخلافه[٢].

وأجاب المخالفون: إن الحجة فيما نقله الصحابي أو غيره، لا فيما قاله أو فعله، فقد يكون قوله أو فعله عن اجتهاد، وما دام عن اجتهاد كما قلتم فلسنا ملزمين باجتهاده[٣].

٤ ـ إننا متعبدون بما بلغ إلينا من الخبر، ولم نتعبد بما فهمه الراوي، ولم يأت مَنْ قدَّم عمل الراوي على روايته بحجة تصلح للاستدلال بها[٤].

٥ ـ يقول ابن حزم الظاهري: (فإن كانوا تأولوا، فالتأويل منهم ﷺ ظن، وروايتهم عن النبي ﷺ يقين، ولا يحل لمسلم أن يترك اليقين للظن، فارتفع الإشكال جملة في هذا الباب[٥].

٦ ـ إن قول رسول الله ﷺ حجة وقول الراوي ليس بحجة فلا تعارض الحجة بما ليس بحجة، وأن الصحابي مع فضله ودينه لا يجوز أن يترك الحديث ويعمل بخلافه إلا وقد علم نسخ الخبر فوجب أن يسقط الاحتجاج به.

---

(١) الميزان في أصول الفقه، للسمرقندي: ص٣٠٠.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) ينظر: فواتح الرحموت.

(٤) إرشاد الفحول، للشوكاني: ص٥٦.

(٥) الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم الظاهري: ٢/ ١٥٤.

جواب وترجيح:

أنه يحتمل أن يكون علم نسخه ويحتمل أنه نسيه أو تأوله فلا تترك سنة ثابتة بتجويز النسخ، ولأن الظاهر أنه ليس معه ما ينسخه؛ لأنه لو كان معه ناسخ لرواه في وقت من الأوقات، ولما لم يظهر ذلك دل على أنه نسيه[1]، ورأي الشافعية راجح ـ والله أعلم ـ وذلك إما بأن يعمل بخلافه بعد الرواية؛ فقد روى الزهري عن عروة عن عائشة ﷺ قالت: قال رسول الله ﷺ: «أيما امرأة نكحت بغير إذن مواليها فنكاحها باطل «ثلاث مرات»». رواه أبو داود، وقال عنه الترمذي: حديث حسن[2].

ولكن خالفت السيدة عائشة ﷺ ذلك وعملت برأيها، إذ زوجت بعدها ابنة أخيها عبد الرحمن وهو غائب[3].

أقول: إنَّ الأخذ برأي خلاف ما روى يجب أن يكون بقرائن تدل على أنَّ المأخوذ به يستند إلى دليل أقوى من الدليل الذي رواه وتركه، وليس بالضرورة أن يكون قد تركه لعدم صحته عنده، ومن هذه القرائن مثلما حدث في حادثة تزويج السيدة عائشة ﷺ ابنة أخيها، وهو غائب، مع العلم أن الحديث الذي روته حديث حسن، كما قرره الترمذي، إذ أنَّ صدقها، وصلة القرابة، ومكانتها هي التي جعلتها

(١) التبصرة، للشيرازي: ص٣٤٣، وشرح الكوكب المنير، للفتوحي: ٢/ ٥٦٢.

(٢) أخرجه أبو داود في سننه: ١/ ٦٣٤، برقم (٢٠٨٣)، كتاب النكاح، باب في الولي، والترمذي في سننه: ٣/ ٤٠٧، برقم (١١٠٢)، كتاب النكاح، باب لا نكاح إلا بولي.

(٣) ينظر: ما أخرجه عبد الرزاق في مصنفه: ٦/ ٥١٧، برقم (١١٩٠٠)، كتاب الطلاق، باب المرأة تملك أمرها فردته هل تستحلف، وتحفة الأحوذي: ٤/ ١٩٤، والتلويح على التوضيح، للتفتازاني: ٢/ ٢٦.

تزوجها، ولهذا قالوا في تزويجها: (ما زوجناها إلاّ لعائشة)[١]، أي: اعتماداً عليها.

*** القاعدة السادسة ـ نقل الحديث بالمعنى:**

إنَّ الراوي إذا سمع حديثاً من النبي ﷺ كما قاله نقول: هذا حديث النبي ﷺ، مثل الإنسان الذي يسمع شاعرًا ينشد شعرًا، ثم ينشده كما سمعه نقول: هذا شعر فلان.

ولهذا: إن كان اللفظ محاكيًا لفظ النبي ﷺ يقال: هذا حديث النبي ﷺ، وإن لم يكن كذلك، بل كان مطابقًا لمعناه، يقال: نقله بالمعنى[٢].

أصل بناء القاعدة:

١ ـ عن عكرمة بن خالد عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، والحج، وصوم رمضان»، رواه البخاري[٣].

ورواه ابن عمر رضي الله عنهما في فتنة ابن الزبير بلفظ آخر: «فعن نافع أن رجلاً أتى ابن عمر رضي الله عنهما فقال: يا أبا عبد الرحمن ما حملك على أن تحج وتعتمر عامًا وتترك الجهاد في سبيل الله عز وجل قد علمت ما رغب الله فيه؟ قال: يا ابن أخي بني الإسلام على خمس: إيمان بالله ورسوله، والصلوات الخمس، وصيام رمضان، وأداء الزكاة، وحج البيت» رواه البخاري[٤].

---

(١) ينظر: ما أخرجه الإمام مالك في الموطأ: ٢/ ٤٩٨، برقم (٥٦٧)، كتاب الطلاق، باب الرجل يجعل أمر امرأته بيدها أو غيرها.

(٢) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٣/ ٥٥.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه: ١/ ١٢، برقم (٨) كتاب الإيمان، باب الإيمان وقول النبي ﷺ: «بني الإسلام على خمس».

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه: ٤/ ١٦٤١، برقم (٤٢٤٣)، كتاب التفسير، سورة البقرة.

ورواه ابن عمر ﷺ بلفظ (أن يوحد الله): (فعن سعد بن عبيدة عن ابن عمر ﷺ عن النبي ﷺ قال: «بني الإسلام على خمسة: على أن يوحد الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصيام رمضان والحج، فقال رجل: الحج وصيام رمضان؟ قال: لا، صيام رمضان والحج هكذا سمعته من رسول الله ﷺ» رواه مسلم[١].

رواه ابن عمر ﷺ بلفظ (يعبد الله ويكفر ما دونه): (فعن سعد بن عبيدة السلمي عن ابن عمر ﷺ عن النبي ﷺ قال: «بني الإسلام على خمس: على أن يعبد الله ويكفر بما دونه، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحج البيت، وصوم رمضان» رواه مسلم[٢].

وجاء هنا بني الإسلام على خمس شهادة أن لا إله إلا الله، وجاء في بعض طرقه على أن يوحد الله، وفي أخرى على أن يعبد الله ويكفر بما دونه بدل الشهادة، جاءت الأولى على نقل اللفظ وما عداها على المعنى.

ولأن الروايتين في الصحيحين ولا تنافي بينهما من جواز رواية الأمرين، وقد يكون رد ابن عمر ﷺ الرجل إلى تقديم رمضان؛ لأن وجوب صوم رمضان نزل في السنة الثانية من الهجرة وفريضة الحج في سنة ست وقيل تسع[٣].

إنّ في بعض الروايات أن ابن عمر ﷺ لم يجوّز نقل الحديث بالمعنى؛ ولهذا رد كلام الرجل عند تقديمه وتأخيره بين الصلاة والحج، مع العلم أن الإمام مسلم

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه: ١/ ٤٥، برقم (١٦)، كتاب الإيمان، باب بيان أركان الإسلام ودعائمه العظام.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه: ١/ ٤٥، برقم (١٦)، كتاب الإيمان، باب بيان أركان الإسلام ودعائمه العظام.

(٣) عمدة القاري: ١/ ١٢١.

قد روى عدة روايات لابن عمر ﷺ بمعان مختلفة، فيظهر لي أنَّ هذا يدلل على جوازها للعارف فقط، كما سنبينها في خلاف العلماء في القاعدة.

٢ ـ أن رجلاً سأل أنسًا ﷺ ما سمعت نبي الله ﷺ يذكر في الثوم؟ فقال: قال النبي ﷺ: «من أكل من هذه الشجرة فلا يقربنا». أو «لا يصلين معنا» رواه البخاري[١]، ولكن روى البخاري في صحيحه قول النبي ﷺ: «من أكل الثوم أو البصل من الجوع أو غيره فلا يقربن مسجد». قال العيني وليس لفظ الحديث هكذا، بل هذا من تصرف البخاري وتجويزه نقل الحديث بالمعنى[٢]. وأصل رواية الحديث بالمعنى كثيرة لا مجال لاحتوائها في هذا المقام.

آراء العلماء:

رأي الحنفية: انقسم الحنفية فيما بينهم على رأيين:

١ ـ ذهب أغلب الحنفية ـ رحمهم الله تعالى ـ إلى جواز نقل الحديث بالمعنى، بشرط أن يكون الراوي فقيهاً عالماً بمواقع الخطاب وحقائق الألفاظ[٣].

يقول الحنفية: (إن اللفظ المنقول عن النبي ﷺ نوعان: أحدهما: ما يشتبه الحال فيه حتى يكون فيه موضع اجتهاد، لا يجوز العدول عنه إلى غيره؛ لأنه لا يمتنع أنَّ الراوي لو نقل لفظ النبي ﷺ إلى غيره لكان يقع في اجتهاد غيره، خلاف ما يقع في اجتهاده، فلا يدين فيه من اعتقاد زيادة أو نقصان، فإنه لا يجوز)[٤].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه: ١/ ٢٩٣، برقم (٨١٨)، كتاب صفة الصلاة، باب ما جاء في الثوم النيء والبصل والكراث.

(٢) ينظر: ما أخرجه البخاري في صحيحه ورواه: ١/ ٢٩١، وما بعدها، كتاب صفة الصلاة، باب ما جاء في الثوم النيء والبصل والكراث.

(٣) ينظر: الميزان في أصول الفقه، للسمرقندي: ص٢٧٨.

(٤) وبه قال عامة أهل الأصول، منهم المالكية، والحنابلة والمعتزلة. ينظر: الميزان في أصول =

٢ ـ موافقة رأي الشافعية إلى عدم جواز نقله بالمعنى، وبه قال أبو بكر الرازي من الحنفية(١).

يقول أبو بكر الرازي: (والأحوط عندنا اللفظ وسياقه على وجهه، دون الاقتصار على المعنى سواء كان اللفظ مما يحتمل التأويل أو لا يحتمله)(٢).

أقول: عند التمعن في قول أبي بكر الرازي فإنَّ كلامه يشعر أنَّ هناك نسبة لقبول الراوية بالمعنى، ونسبة لرفضها، ولكن من باب الاحتياط عدم جوازها.

رأي الشافعية: انقسم الشافعية في ذلك على رأيين:

١ ـ لا يجوز نقل الحديث بالمعنى مطلقاً. وهو رواية عن ابن عمر ﷺ ومحمد ابن سيرين وجماعة من التابعين. وبه قال بعض أصحاب الشافعي ـ رحمه الله تعالى ـ وجماعة من المحدثين(٣).

٢ ـ وقد وافق أغلب الشافعية الحنفية في ذلك، إلا أنَّ الآمدي حكى عن الشافعي: أنه يجوز إبدال اللفظ بما يرادفه، ولا يجوز فيما عدا ذلك(٤).

= الفقه، للسمرقندي: ص٢٧٨، الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: ٢/ ١١٥، ولباب المحصول في علم الأصول، لابن رشيق القيرواني: ١/ ٣٧٧، وتحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول، للرهنوي: ٢/ ٤١٢ ـ ٤١٣، وروضة الناظر وجنة المناظر، لابن قدامة: ص٧٦ ـ ٧٧. والمعتمد، لأبي الحسين البصري: ٢/ ١٤١.

(١) ينظر: أصول الجصاص: ٢/ ٧٥.

(٢) ينظر: المصدر نفسه: ٢/ ٧٥.

(٣) وبه قال ابن حزم. ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم الظاهري: ١/ ١٣٢.

(٤) ينظر: الرسالة، للإمام الشافعي: ص٣٧٠، والمستصفى، للغزالي: ١/ ١٣٣، واللمع، للشيرازي: ص٤٣، والمعتمد: ٢/ ١٤١، والبحر المحيط، والإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم الظاهري: ١/ ١٣٢، وكشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: =

تحرير محل الخلاف:

قبل التكلم عن أقوال العلماء في أصل قاعدة الرواية بالمعنى، فقد تكلم العلماء في مذاهبهم على أقوال عدة أوصلها الشوكاني إلى ثمانية أقوال. ولكن قبل التطرق إلى هذه الأقوال لابدَّ من تحرير محل الخلاف بين العلماء، فقد اتفق العلماء على:

١ ـ أنَّ الراوي إذا لم يكن عالمًا بالألفاظ ومدلولاتها ومقاصدها، خبيراً بإحالة المعاني إلى ألفاظها، لا يجوز له الرواية بالمعنى بالاتفاق[1].

٢ ـ أن لا يجوز تبديل الحديث المتعبد بتلاوته، مثل التشهد والأذان.

٣ ـ أن لا يجوز رواية الأحاديث النبوية الشريفة التي تعتبر من جوامع الكلم، والأحاديث القدسية، أي: أن الألفاظ لا مجال للتأويل فيها، أو كانت من المجمل، مثل قوله ﷺ: «الخراج بالضمان»، رواه الترمذي وقال عنه: حديث حسن صحيح[2].

وما بقي من روايات الحديث على قصد الاحتجاج والفتيا، والألفاظ التي فيها مجال للتأويل، أو كان من المشترك، أو المجاز الذي لم يشتهر[3] . . . أو غيره،

= ٣/ ٥٥، والمسودة: ص٢٥٣.

(١) ينظر: الأحكام للآمدي: ٢/ ١١٥، وفتح المغيث، للسخاوي: ١/ ٢٧٩ وما بعدها، ومقدمة ابن الصلاح المسمى (علوم الحديث) للشهرزوري: ص١١٩ وما بعدها، وأثر الحديث النبوي الشريف في اختلاف الفقهاء، د. عبدالله الحديثي: ص١٨٦.

(٢) أخرجه الترمذي في سننه: ٣/ ٥٨١، برقم (١٢٨٥)، كتاب البيوع، باب ما جاء فيمن يشتري العبد ويستغله ثم يجد به عيباً.

(٣) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي: ٣/ ٥٨، وإرشاد الفحول: ص٥٧، والشذا الفياح من علوم ابن الصلاح، للأبناسي: ١/ ٣٦٤ وما بعدها، وتوضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار، للصنعاني: ٢/ ٣٩٢.

فهذا الذي اختلف فيه.

الأدلة ومناقشتها:

حجة المثبتين، القائلون بنقل الحديث بالمعنى:

استدل أصحاب هذا الرأي على ما ذهبوا إليه بما يأتي:

السنة النبوية:

عن يعقوب بن عبدالله بن سليمان بن أكيمة الليثي عن أبيه عن جده قال: أتينا رسول الله ﷺ فقلنا له: بآبائنا أنت وأمهاتنا يا رسول الله! إنا نسمع منك الحديث فلا نقدر أن نؤديه كما سمعناه فقال: «إذا لم تحلوا حرامًا ولم تحرموا حلالاً، وأصبتم المعنى فلا بأس»، رواه الطبراني، وقال عنه الهيثمي: (ولم أر من ذكر يعقوب ولا أباه)[1].

إن الدليل على جواز ذلك عند تحقق المعنى من غير إخلال بما يقتضيه اللفظ الإجماع وهو منعقد على جواز بيان الشرع للعجم ـ لرعايا الدول الأجنبية ـ بلغتهم[2]، وما كان كذلك فإن الصحابة ﷺ كانوا ينقلون الحديث الواحد الذي جرى في مجلس واحد في واقعة معينة بلفظ مختلف مع تكرار وشيوع[3].

فقد اشتهر من الصحابة ﷺ نقل الحديث بالمعنى، وقد استعملوا ألفاظًا،

---

(١) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير: ٧/ ١٠٠، برقم (٦٤٩١)، باب السين، سليمان بن أكيمة الليثي.

(٢) ينظر: لباب المحصول، لابن رشيق القيرواني: ٢/ ٣٧٨، ومجمع الزوائد، للهيثمي: ١/ ٣٨٤.

(٣) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٣/ ٥٦، وتحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول، للرهنوي: ٢/ ٤١٤.

مثل: نهى، أمر، رخص، وكل ذلك بالمعنى؛ لأنهم لم ينقلوا اللفظ الذي تلفظ به النبي ﷺ؛ لأن النبي ﷺ قال: «إذا أصبتم المعنى فلا بأس».

وأنَّ سفراء النبي ﷺ ينقلون أوامره ونواهيه بلغاتهم المختلفة[١]، فقد بعث النبي ﷺ حاطب بن أبي بلتعة إلى المقوقس صاحب الإسكندرية[٢].

وجه الدلالة: يجوز رواية الحديث بالمعنى؛ لأنَّ النبي ﷺ عندما بعثهم تصرفوا من غير قصد إلى لفظ معين، إذا لم يقولوا: قال رسول الله ﷺ: افعلوا كذا أو لا تفعلوا كذا[٣].

وقد نوقش:

إنَّ الإنسان إذا اجتهد في تطبيق الترجمة لا يمكنه الاحتراز عن تفاوت وإن قلّ، فإذا تفاوتت هذه التفاوتات كان التفاوت الآخر تفاوتاً فاحشاً، إذ لا يبقى بينهما مناسبة[٤].

أقول: إنَّ التفاوت البسيط لا يؤثر ما دام لا يغير المعنى ولا يخل به، ولا يحرم حلالاً، ولا يحل حرامًا، وهذا ما أذن به الرسول ﷺ.

حجة المخالفين:

استدل المخالفون بما يأتي:

١ - عن أبي الزبير عن جابر ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «نضر الله امرأ سمع

---

(١) ينظر: الميزان في أصول الفقه للسمرقندي: ص٢٧٨.

(٢) ينظر: ما أخرجه الحاكم في المستدرك: ٣/ ٣٣٩، برقم (٥٣٠٥)، كتاب معرفة الصحابة ﷺ، باب ذكر حاطب بن أبي بلتعة ﷺ.

(٣) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٣/ ٥٦.

(٤) كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٣/ ٥٥.

مقالتي فوعاها ثم بلغها فرب مبلغ أوعى من سامع»، رواه الطبراني[1].

وجه الدلالة: إن الراوي يكون مؤدياً كما سمع إذا نقله بلفظه؛ لأن احتمال الخطأ في النقل بالمعنى الثابت، والنقل بعين اللفظ ممكن فوجب التحرز منه[2].

وقد نوقش:

١ ـ إنَّ الحديث حجة لنا؛ لأن الحديث قد روي بعدة ألفاظ منها: «فوعاها وأداها»[3]، أي: ضبطها، والوعي يدل على مراعاة المعنى دون اللفظ، فإذا لم يخلّ بموجب اللفظ فلا أثر لصيغته، إذ لا يقال: (وعى اللفظ).

٢ ـ إنَّ ناقل الحديث بالمعنى ناقل بما سمع كما سمع؛ لأن المحدث لو مُنِع من نقل الحديث بالمعنى فإنما يمنع إذا كان يشتبه الحال فيه، ويختلف اجتهاد الناس فيه[4].

٣ ـ إن الخبر من أخبار الآحاد ـ وهو خبر ظن ـ، ونحن نحاول الخوض في القطعيات، فإنَّ مَنْ أدى المعنى على وجهه فقد أدى ووعى[5].

٤ ـ وأما قولكم: احتمال الخطأ فيه، إنما يحتمل الخطأ فيما يشتبه، ويختلف

---

(١) أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط: ٥/ ٢٧٢، برقم (٥٢٩٢)، الجزء الخامس، من اسمه محمد.

(٢) ينظر: الميزان في أصول الفقه، للسمرقندي: ص٢٧٨.

(٣) أخرجه بهذا اللفظ أحمد بن حنبل في مسنده: ٤/ ٨٠، برقم (١٦٧٨٤)، مسند المدنيين، حديث جبير بن مطعم ﷺ.

(٤) ينظر: الميزان في أصول الفقه للسمرقندي: ص٢٧٨ ـ ٢٧٩، ولباب المحصول، لابن رشيق القيرواني: ٢/ ٣٧٨.

(٥) البرهان في أصول الفقه، للجويني: ١/ ٤٢٢.

الاجتهاد فيه، ونحن لا نجوّز النقل بالمعنى في مثل ذلك[١].

جواب وترجيح:

إنَّ الغاية من أمر النبي ﷺ ونقله بعينه ليعتبره الفقهاء ويحملوه على الوجه التي يصح حمله عليها[٢]، إذ أنَّ النقل بالمعنى ربما يؤدي إلى اختلال المعنى، فإنَّ الناس متفاوتون في إدراك معنى اللفظ الواحد، كما أشار النبي ﷺ: «فرب حامل فقه غير فقيه، وربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه»، لذا يحمل كل واحد منهم اللفظ الواحد على معنى لا يحمله عليه غيره[٣].

ولو جوّزنا النقل بالمعنى لحصل تفاوت عظيم، مع ظن الراوي أن لا تفاوت؛ لأن بعض المتأخرين قد ينتبه إلى فائدة لم ينتبه إليها السابقون من العلماء، فلا يجب أن يقف السامع على جميع فوائد اللفظ في الحال، وإنْ كان فقيهاً ذكياً، مع أنَّ النبي ﷺ قد آتاه الله جوامع الكلم[٤]، وهو الراجح ـ والله أعلم ـ ويؤيد ذلك ما رواه سماك بن حرب قال: سمعت عبد الرحمن بن عبدالله بن مسعود يحدث عن أبيه ﵄ قال: قال سمعت النبي ﷺ يقول: «نضر الله امرأ سمع منا شيئاً فبلغه كما سمع فرب مبلغ أوعى من سامع» رواه الترمذي، وقال عنه: هذا حديث حسن صحيح[٥].

أقول: أمّا إذا كان الراوي متيقناً أنّه لا يخل بالمعنى، فيجوز الرواية بالمعنى؛ وذلك في حدود معينة من ضوابط شرعية لا يتجاوزها، وأما إذا كان غير متمكن

---

(١) ينظر: الميزان في أصول الفقه، للسمرقندي: ص٢٧٩.

(٢) أصول الجصاص: ٢/ ٧٥.

(٣) كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٣/ ٥٥.

(٤) ينظر: المصدر نفسه.

(٥) أخرجه الترمذي في سننه: ٥/ ٣٤، برقم (٢٥٦٧)، كتاب العلم، باب الحث على تبليغ السماع.

من ذلك فلا يجوز، لاسيما في وقتنا الحاضر، إذ سهلت فيه الطباعة والكتابة بشكل يسير جداً، فبإمكان أي شخص كتابة الحديث أو الأثر في قصاصة ورق، ليتسنى له إصابة أجر الحديث كما هو عن النبي ﷺ، فالقدماء رحمهم الله تعالى كانوا على حافظة قوية، وبعضهم لا يجوّز الحديث بالمعنى، وأما الآن فقد ضعفت الهمم عن حفظ ورواية الحديث عن النبي ﷺ، فأرى الاعتماد على الأجهزة الحديثة في تدوين الحديث حفظًا لسنة النبي ﷺ، ولاسيما أجهزة الحاسوب الآلي المحمولة باليد، يمكن أن يسهل ذلك.

القاعد السابعة ـ خبر الواحد إذا خالف قياس الأصول:

أصل بناء القاعدة:

عن جعفر بن ربيعة عن الأعرج: قال أبو هريرة ﷺ عن النبي ﷺ قال: «لا تصروا الإبل والغنم، فمن ابتاعها بعد فإنه بخير النظرين بعد أن يحتلبها، إن شاء أمسك وإن شاء ردها وصاعَ تمر» رواه البخاري(١).

يقول ابن حجر العسقلاني في تعليقه على الحديث الشريف: (إن حكم التصرية قد خالف القياس في أصل الحكم)(٢).

آراء العلماء:

رأي الحنفية: تقديم العمل بالقياس على خبر الآحاد إذا عارض القياس، إنْ كان راوي الخبر غير فقيه(٣).

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه: ٢/ ٧٥٥، برقم (٢٠٤١)، كتاب البيوع، باب النهي للبائع أن لا يحفل الإبل والبقر والغنم وكل محفلة.

(٢) فتح الباري: ٤/ ٣٦٣.

(٣) ينظر: أصول الشاشي: ص١٧٣، والتقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ٢/ ٣٠٠.

ويه قال عامة علماء الحنفية، إلا الكرخي قال برأي الشافعية، يقول التمرتاشي: (إذا تعارض خبر الواحد والقياس بحيث لا جمع، قُدِّم الخبر مطلقاً عند الأكثر، وإن كان الراوي عُرِف بالفقه والاجتهاد كالخلفاء الأربعة والعبادلة وكان حديثه حجة ترك القياس، وإنْ عرف الراوي بالعدالة دون الفقه كأنس وأبي هريرة ﷺ إن وافق حديثهما القياس عمل به، وإن خالفه لم يترك إلا بالضرورة)[1].

رأي الشافعية: يقدم العمل بخبر الآحاد على القياس[2].

تحرير محل الخلاف:

إن محور الخلاف يدور حول علة القياس، هل هي منصوصة من نص أو أصل، ظنيان أو قطعيان؟

فإن كان القياس المعارض لخبر الآحاد علته منصوصة بنص قطعي، والخبر نفى موجبها، وجب العمل بالقياس بلا خلاف؛ لأن النص على العلة كالنص على حكمها.

---

(١) وبه قال الإمام مالك رحمه الله تعالى، وأبو بكر الأبهري. ينظر: الوصول إلى قواعد الأصول للتمرتاشي: ص٢٦٦، ومفتاح الوصول إلى علم الأصول، للتلمساني: ص٣١٨، وإرشاد الفحول، للشوكاني: ص٥٥.

(٢) وبه قال الحنابلة، وأكثر المالكية، والشوكاني. ينظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي: ١/ ٣٤٣، ومفتاح الوصول إلى علم الأصول، للتلمساني: ص٣١٨، وروضة الناظر وجنة المناظر: ص١٠٠، وأصول الفقه، لابن مفلح: ٢/ ٦٢٧، وشرح الكوكب المنير، للفتوحي: ص٣١٥، وشرح التلويح على التوضيح، للتفتازاني: ٢/ ١٦٧ وما بعدها، وكشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٢/ ٣٧٨، وإرشاد الفحول، للشوكاني: ص٥٥، والأدلة المتعارضة، للأستاذ بدران أبي العينين: ص٢٠٦، ٢٣٥، والتعارض والترجيح، للبرزنجي: ١/ ٢٣٨.

وإن كانت على القياس منصوصة بنص ظني، فيكون العمل بالخبر أولى من القياس بالاتفاق؛ لأنه لا يوجد تعارض بين النص والقياس؛ لأن رتبة القياس متأخرة عن رتبة السنة، أي: لا يحكم بالتعارض بين الأدلة المتفق عليها، ومنها السنة، وبين الأدلة المختلف، ومنها القياس.

وإن كانت العلة مستنبطة من أصل ظني كان الأخذ بخبر الآحاد من باب أولى بلا خلاف؛ لأنه كلما كان الظن أولى من الاحتمال كان أولى بالاعتبار، وهذا متحقق في خبر الآحاد.

فإن وافق القياس خبر الآحاد عُمِل بخبر الآحاد لا بالقياس، فالقياس قد تقوَّى خبر الآحاد به[1].

وإن كانت علة القياس مستنبطة من أصل قطعي، والخبر المعارض خبر آحاد فهذا هو محل الخلاف[2]، فلهذا يقول أبو الحسين الصيمري: (لا خلاف في العلة المنصوص عليها، وإنما الخلاف في العلة المستنبطة)[3].

الأدلة ومناقشتها:

حجة الحنفية:

١ ـ إنَّ القياس أقوى من الخبر؛ وذلك لأن القائس ـ المجتهد ـ على يقين من اجتهاد نفسه، وليس على يقين من الخبر؛ لأنه لا يوجب العلم؛ لأنه ظن من

---

(١) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٢/ ٣٧٧.

(٢) ينظر: التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ٢/ ٣٠٠، والمعتمد، لأبي الحسين البصري: ٢/ ١٦٣، وأثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، د. مصطفى الخن: ص٤١٠، والتعارض والترجيح، للبرزنجي: ١/ ٢٣٧.

(٣) إرشاد الفحول، للشوكاني: ص٥٥.

كونه حديثاً، والقياس علته مستنبطة من أصل قطعي، ويستحيل أن يقدم ما ثبت ظناً على ما علم يقيناً[١].

وقد رد:

إنَّ الخبر أقوى من القياس؛ لأن الخبر قول النبي ﷺ، والقياس قول القائس ـ المجتهد ـ، وقول النبي ﷺ معصوم عن الخطأ، وقول القائس ليس بمعصوم عن الخطأ، فيقدم قول المعصوم على غيره[٢].

حجة الشافعية:

١ ـ إنَّ الصحابة ﷺ والتابعين إذا جاءهم الخبر لم يلتفتوا إلى القياس ولا ينظروا إليه، وأما ما روي عن بعضهم من تقديم القياس في بعض المواطن غير صحيح، وبعضه محمول على أنه لم يثبت الخبر عند مَنْ قدَّم القياس بوجه من الوجوه[٣].

فعن سيدنا عمر بن الخطاب ﷺ قال: (لولا هذا لقضينا فيه برأينا)، رواه البيهقي وقال: وقد رويناه موصولاً عن ابن جريج عن عمرو بن دينار[٤]. ورجوعه ـ سيدنا عمر ﷺ ـ إلى توريث المرأة من دية زوجها، وعمل به جماعة من الصحابة[٥].

---

(١) ينظر: تخريج الفروع على الأصول، للزنجاني: ص٣١٠.

(٢) ينظر: المصدر نفسه: ص٣١٠ ـ ٣١١.

(٣) إرشاد الفحول، للشوكاني: ص٥٥.

(٤) أخرجه البيهقي في سننه الكبرى: ٨/ ١١٤، برقم (١٦١٨٧)، كتاب الديات، باب دية الجنين.

(٥) ينظر: إرشاد الفحول، للشوكاني: ص٥٥.

واعترض:

بقول ابن عباس لأبي هريرة ﷺ، وقد روى عن النبي ﷺ: «الوضوء مما مست النار»، فقال: (أنتوضأ من الحميم، أي الماء الحار، فقال أبو هريرة ﷺ: يا ابن أخي إذا سمعت حديثاً عن رسول الله ﷺ فلا تضرب له مثلاً) رواه الترمذي، وقال: وقد رأى بعض أهل العلم الوضوء مما غيرت النار وأكثر أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ والتابعين ومن بعدهم على ترك الوضوء مما غيرت النار(١).

وقد رد: بأنَّ ذلك استبعاد لمخالفة الظاهر، أي: لم يخالفه للقياس، بل لاستبعاده له لظهور خلافه، وفي الصحيحين عن ابن عباس ﷺ: «أن النبي ﷺ أكل من كتف شاة ولم يتوضأ»، رواه البخاري ومسلم(٢). وخبر معاذ ﷺ عندما أرسله النبي ﷺ إلى اليمن(٣).

٢ ـ إنَّ الخبر أقوى في غلبة الظن؛ لأنه يجتهد فيه في العدالة والدلالة، ويجتهد في القياس في ثبوت حكم الأصل من كونه معللاً، وصلاحية الوصف للتعليل، ووجوده في الفرع، ونفي المعارض في الأصل والفرع(٤).

---

(١) أخرجه الترمذي في سننه: ١/ ١١٤، برقم (٧٩)، أبواب الطهارة، باب ما جاء في الوضوء مما غيرت النار.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه: ١/ ٨٦، برقم (٢٠٤)، كتاب الوضوء، باب إذا أدخل رجليه وهما طاهرتان، ومسلم في صحيحه: ١/ ٢٧٣، برقم (٣٥٤)، كتاب الحيض، باب نسخ الوضوء مما مست النار.

(٣) ينظر: ما أخرجه أبو داود في سننه: ٢/ ٣٢٧، برقم (٣٥٩٢)، كتاب الأقضية، باب اجتهاد الرأي في القضاء، والترمذي في سننه: ٣/ ٦١٦، برقم (١٣٢٧)، كتاب الأحكام، باب القاضي كيف يقضي.

(٤) ينظر: أصول الفقه، لابن رجب الحنبلي: ٢/ ٦٣٠، وإرشاد الفحول، للشوكاني: ص٥٦.

وأجيب: إن احتمال كذب الراوي وفسقه وخطئه والإجمال في الدلالة والتجويز والإضمار والنسخ . . . وغيره، وهذا مما لا يحتمله القياس.

وقد رد: إنه بعيد؛ إذ يتطرق إلى أصل ثابت بخبر الواحد، وبتقديم ظاهر الكتاب والسنة المتواترة مع التطرق إلى الدلالة(١).

إن خبر الواحد أصل للقياس ومستقل بنفسه كنص الكتاب، والقياس فرع له، فلو قدم لكان من تقديم الفرع على الأصل(٢).

يقول ابن حجر ـ رحمه الله تعالى ـ عندما ناقش هذه المسألة: (فكيف يرد الأصل بالفرع، بل الحديث الصحيح أصل بنفسه فكيف يقال: أن الأصل يخالف نفسه)(٣).

٣ ـ واستدل الظاهرية ـ المنكرون للقياس ـ: إنَّ الحال بمنزلة الدليل، وهو خبر الواحد، مع غير دليل، وهو القياس، كأن مفهوم الخبر ثابتاً لا معارض له(٤).

جواب وترجيح:

إنَّ مما يرجح تقديم الخبر على القياس: أنَّ الخبر ـ كما قلنا ـ يحتاج النظر فيه إلى أمرين، وهما: عدالة الراوي، ودلالة الخبر، والقياس يحتاج إلى ستة أمور هي: حكم الأصل، والتعليل في الجملة، وتعيين الوصف، ووجوده في الأصل والفرع، ونفي المعارض في الأصل والفرع، ولا شك أنَّ كل ما كان يحتاج النظر

---

(١) ينظر: أصول الفقه، لابن رجب الحنبلي: ٢/ ٦٣٠.

(٢) أصول الفقه، المسمى (إجابة السائل شرح بغية الآمل) للأمير الصنعاني: ١/ ١٣١.

(٣) فتح الباري، لابن حجر: ٤/ ٣٦٦.

(٤) ينظر: الأدلة المتعارضة: ص٢٠٦، ٢٣٥، وشرح التلويح: ٢/ ١٦٧ وما بعدها، والإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم: ١/ ١٣٣، والتعارض والترجيح، للبرزنجي: ١/ ٢٣٨.

في أمور كثيرة كان احتمـال الخطأ فيه أكثر مما يحتـاج إلى النظر في أقل منها[١].
وإذا قُدِّم القياس عليه كان تقدِيماً للأضعف، وهو باطل إجماعاً[٢].

والأصل عند الجمهور: أن الأصول المتفق عليها هي: الكتاب والسنة والإجماع والقياس، والكتاب والسنة من الأدلـة المتفق عليها من حيث الثبـوت والحجية، والقياس مختلف في حجيته.

فالسنة النبوية الشريفة تنقسم عنـد الجمهور إلى: متواتر وآحاد، والمتواتر هو قطعي الدلالة، والآحاد ظـني الدلالة، وبما أنَّ القيـاس ظني الدلالة فتعادلا، فيقدم الخبر على القياس[٣].

أما الحنفية: فالذي يبـدو لي من خلال بحثي آراء العلماء وجـدت أنّهم لم يبتعدوا عن رأي الجمهور، إذ نظروا إلى المسألة من جانب آخر، فهم والجمهور متفقون على قطعية الكتاب والسنة المتواترة، وإن سموها مشهورة في بعض الأحيان.

فإن كانـت علة القياس مستنبطة من أصـل قطعي ـ كتاب أو سنة متواترة أو مشهورة ـ، والخبر الآحاد المعارض له ظني الدلالة، فقدموا القياس الذي استند على القطع وأبعدوا الخبر الواحد الظني الدلالة.

*** القاعدة الثامنة ـ رواية مجهول الحال:**

مجهول الحال: كل من لم يشتـهر بطلب العلم في نفسه ولا عرفه العلماء به ومن لم يعرف حديثه إلا من جهة راو واحد[٤]. وقيده الحنفية برواية حديث أو

---

(١) ينظر: إرشاد الفحول، للشوكاني: ص٥٦.

(٢) ينظر: أصول الفقه المسمى (إجابة السائل شرح بغية الآمل)، للأمير الصنعاني: ١/ ١٢١.

(٣) ينظر: المصدر نفسه: ١/ ١٢٢، والتعارض والترجيح، للبرزنجي: ١/ ٢١٣.

(٤) توضيح الأفكار، للصنعاني: ٢/ ١٩١.

حديثين، مثل وابصة بن معبد، ومعقل بن سنان . . . وغيرهم[١].

أصل بناء القاعدة:

لقد أصّل الحنفية هذه القاعدة بناءً على عدالته وضبطه وعدم فسقه، وعدم جهالة النسب عند بعض الحنفية، أو سكتوا عنه؛ لأن السكوت في موضع الحاجة لا يحل إلا على وجه الرضا بالمسموع والمرئي فكان سكوتهم عن الرد دليل التقرير، ويحصل هذا من خلال الاجتهاد؛ لأن المراد منه من لم يعرف ذاته إلا برواية لحديث النبي رواه ولم يعرف عدالته، ولا فسقه فإنَّ وابصة وسلمة ومعقلاً، وإن رأوا النبي ﷺ ورووا عنه لا يعدون من الصحابة على ما اختاره الأصوليون لعدم معرفة طول صحبتهم، وإنَّما نعني بهذا بالمجهول من لم يشتهر بطول الصحبة مع الرسول ﷺ؛ وإنما عرف بما روى من حديث أو حديثين[٢].

فسلمة بن المحبق بكسر الباء واسم المحبق صخر بن البليد بن الحارث ويقال سلمة بن عمرو بن المحبق نسب إلى جده روى عن النبي ﷺ أنَّه قال: «فيمن وطئ جارية امرأته فإن طاوعته فهي له وعليه مثلها، وإن استكرهها فهي حرة وعليه مثلها» رواه أبو داود، وقال عنه: رواه يونس بن عبيد وعمرو بن دينار ومنصور بن زاذان وسلام عن الحسن هذا الحديث بمعناه لم يذكر يونس ومنصور قبيصة[٣].

يقول الحنفية: (ولم نعمل بهذا الحديث؛ لأن القياس الصحيح يرده وهو كالمخالف للكتاب والسنة المشهورة والإجماع كحديث المصراة)[٤].

---

(١) كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٢/ ٣٨٥.

(٢) المصدر نفسه: ٢/ ٣٨٦ ـ ٣٨٧.

(٣) أخرجه أبو داود في سننه: ٢/ ٥٦٣، برقم (٤٤٦٠)، كتاب الحدود، باب في الرجل يزني بجارية امرأته.

(٤) كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٢/ ٣٨٦.

وعن وابصة: (أن رجلاً صلى خلف الصفوف وحده فأمره النبي ﷺ أن يعيد)، رواه الإمام أحمد بن حنبل، وعلق عليه من المحدثين شعيب الأرنؤوط فقال: حديث صحيح، وهذا إسناد حسن[١].

وعن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «جاء أعرابي إلى النبي ﷺ فقال: إني رأيت الهلال، فقال: أتشهد أن لا إله إلا الله؟ قال: نعم، قال: أتشهد أن محمداً رسول الله؟، قال: نعم، قال: يا بلال أذن في الناس فليصوموا غداً» رواه أبو داود والترمذي، قال أبو عيسى: حديث ابن عباس رضي الله عنهما فيه اختلاف، وروى سفيان الثوري وغيره عن سماك عن عكرمة عن النبي ﷺ مرسلاً، وأكثر أصحاب سماك رووا عن سماك عن عكرمة عن النبي ﷺ مرسلاً، والعمل على هذا الحديث عند أكثر أهل العلم، قالوا: تقبل شهادة رجل واحد في الصيام[٢].

فالشهادة بصحة الحديث بيان أن روايتهم عنه للقبول والعمل به لا للرد عليه صار حديثه مثل حديث المعروف بشهادة أهل المعرفة؛ يعني: مثل حديث المعروف بالفقه والعدالة والضبط فيقبل[٣].

قال بعض أصحاب الشافعي: إن رواية المجهول في الكفر والصبا لا تقبل، فكذا رواية مجهول الحال في الفسق، فأشار إلى أن العدالة في ذلك الزمان أصل بشهادة الرسول ﷺ فوجب التمسك به إلى أن يظهر معارض ينقضه، فالعدالة لا تعرف

---

(١) أخرجه الإمام أحمد بن حنبل في مسنده: ٤/ ٢٢٨، برقم (١٨٠٣٢)، مسند الشاميين.

(٢) أخرج أبو داود في سننه: ١/ ٧١٥، برقم (٢٣٤٠)، كتاب الصيام، باب في شهادة الواحد على رؤية هلال رمضان. والترمذي في سننه: ٣/ ٧٤، برقم (٦٩١)، كتاب الصوم، باب الصوم بالشهادة.

(٣) كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٢/ ٣٨٧.

إلا بخبرة باطنة في البحث عن سيرته وسريرته، فأما الصبا والكفر في مجهول الحال فيهما فأصل فلا يترك إلا بيقين يعارضه فيفترقان[١].

آراء العلماء:

رأي الحنفية: اختلف الحنفية على رأيين:

١ ـ قبول رواية مجهول الحال اكتفاء بسلامته من الفسق ظاهرًا، أو كان عدلاً في الظاهر ومجهول العدالة في الباطن، وبه قال بعض الحنفية[٢].

٢ ـ إنَّ المتأخرين من الحنفية قيدوا القول بالقبول بصدر الإسلام بغلبة العدالة على الناس، وأما مجهول الحال في زماننا فلا يقبل لكثرة الفساد وقلة الرشاد[٣].

رأي الشافعية: اختلف الشافعية فيما بينهم على ثلاثة آراء:

١ ـ عدم قبـول رواية مجهول الحال ما لم تعلم عدالته. حكاه ابن الصلاح والبيهقي من الشافعية[٤].

٢ ـ موافقة رأي الحنفية في قبوله، وبه قال بعض الشافعية كابن فورك وسليم الرازي[٥].

---

(١) ينظر: المستصفى، للغزالي: ص١٢٦، وكشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٢/ ٣٨٧.

(٢) ينظر: التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ٢/ ٣١٨. والمهذب في علم أصول الفقه المقارن، د. عبد الكريم النملة: ٢/ ٧٢٣.

(٣) وبه قال جمهور العلماء منهم المالكية، والحنابلة والزيدية. ينظر: التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ٢/ ٣١٨، وإرشاد الفحول، للشوكاني: ص٥٣.

(٤) ينظر: الأحكام للآمدي: ٢/ ٩٢، ومفتاح الوصول، للتلمساني: ص٣٣٧، وإرشاد الفحول، للشوكاني: ص٥٣، والسنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، د. مصطفى السباعي: ص١٧٥.

(٥) ينظر: التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ٢/ ٣١٨. والمهذب في علم أصول الفقه المقارن، =

٣ ـ الوقف إذا روى التحريم إلى ظهور عدالته، وبه قال الجويني[1].

تحرير محل الخلاف:

إذا كان مجهول العين: بالشروط الثلاثة وهي: الإسلام والتكليف والضبط وهو من لم يشتهر، ولم يرو عنه إلا راو واحد، ولا نعرف هل هو مسلم أو كافر، ولا نعلم عنه أنه مكلف أو غير مكلف، ولا نعلم هو يضبط أم لا؟ فذهب جمهور أهل العلم أنه لا يقبل، ولم يخالف في ذلك إلا من لم يشترط في الراوي إلا مجرد الإسلام، وأما مجهول الحال، من أنه مسلم ومكلف وضابط، مع كونه معروف العين برواية عدلين عنه[2]، فهذا الذي اختلف فيه العلماء:

الأدلة ومناقشتها:

حجة الشافعية والجمهور:

استدل الجمهور بالمنقول والمعقول:

أما المنقول:

١ ـ قال تعالى: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّاۚ إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔاۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمُۢ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾[يونس: ٣٦]، وقال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾[الإسراء: ٣٦].

وجه الدلالة: دلت الآية على أنَّ حصول الظن بالمروي لا يكون إلا إذا كان الراوي عدلاً، وعلى المنع من العمل بالظن.

= د. عبد الكريم النملة: ٢/ ٧٢٣.

(١) ينظر: التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ٢/ ٣١٨. وإرشاد الفحول، للشوكاني: ص٥٣.

(٢) إرشاد الفحول، للشوكاني: ص٥٤، والمهذب في أصول الفقه المقارن، د. عبد الكريم النملة: ٢/ ٧٢٢.

أما المعقول:

٢ ـ فقد قام الإجماع على قبول رواية العدل، فكان كالمخصص لذلك العموم فبقي من ليس بعدل داخلاً تحت العمومات[١].

حجة الحنفية:

أولاً: قال الرسول ﷺ: «إنما أحكم بالظاهر والله يتولى السرائر»[٢].

وقد رد من وجهين:

١ ـ أنه لا دلالة في الحديث على المدعى؛ لأن الرسول ﷺ أسند الحكم بالظاهر إليه فقط دون الأمة، فلا تقاس عليه الأمة في ذلك، لما للرسول ﷺ من خصائص ومميزات[٣].

٢ ـ إنَّ هذا الحديث غير صحيح[٤]، فقيل عنه: لا أصل له، إنما هو من كلام بعض السلف، إذ قيل عنه: لا يعرف بهذا اللفظ، وقال عنه ابن كثير: لم أقف له على سند[٥].

ولو سلمنا أن له أصلاً لم يصلح للاستدلال به على محل الخلاف؛ لأن صدق المجهول غير ظاهر، بل صدقه وكذبه سواء.

---

(١) ينظر: إرشاد الفحول، للشوكاني: ص٥٣ ـ ٥٤.

(٢) لم أجد أحدًا قد روى الحديث بهذا اللفظ، قال عنه ابن حجر: (سبب وقوع الوهم من الفقهاء في جعلهم هذا حديثًا مرفوعًا وأن الشافعي قال في كلام له وقد أمر الله نبيه أن يحكم بالظاهر والله متولي السرائر)، تلخيص الحبير، لابن حجر: ٤/ ١٩٢.

(٣) ينظر: إرشاد الفحول، للشوكاني: ص٥٣.

(٤) ينظر: إرشاد الفحول، للشوكاني: ص٥٣.

(٥) الدرر المنتثرة: ١/ ٣٦، وينظر: كشف الخفاء: ١/ ٢٢٠.

يقول الشوكاني: (إذا عرفت هذا فلا يصدهم ما استشهدوا به لهذا الحديث الذي لم يصح بمثل قوله ﷺ: «أقضي له على نحو ما أسمع»[(١)]، وبما في صحيح البخاري عن عمر ﷺ: «وإنما نأخذكم الآن بما ظهر لنا من أعمالكم»[(٢)])[(٣)].

ـ عن عكرمة عن ابن عباس ﷺ قال: «جاء أعرابي إلى النبي ﷺ فقال: إني رأيت الهلال، فقال: أتشهد أن لا إله إلا الله؟ قال: نعم، قال: أتشهد أن محمداً رسول الله؟، قال: نعم، قال: يا بلال أذن في الناس فليصوموا غداً» رواه أبو داود، وقال عنه الترمذي: حديث ابن عباس ﷺ فيه اختلاف، وروى سفيان الثوري وغيره عن سماك عن عكرمة عن النبي ﷺ مرسلاً، وأكثر أصحاب سماك رووا عن سماك عن عكرمة عن النبي ﷺ مرسلاً، والعمل على هذا الحديث عند أكثر أهل العلم[(٤)].

---

(١) هذا جزء من حديث أخرجه مسلم في صحيحه: ٣/ ١٣٣٧ برقم (١٧١٣)، كتاب الأقضية، باب الحكم بالظاهر واللحن بالحجة. بلفظ: «إنكم تختصمون إلي، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضي له على نحو مما أسمع منه، فمن قطعت له من حق أخيه شيئاً فلا يأخذه فإنما أقطع له به قطعة من النار».

(٢) هذا جزء من حديث أخرجه البخاري في صحيحه: ٢/ ٩٣٤ برقم (٢٤٩٨)، كتاب الشهادات، باب الشهداء العدول، أخرجه عن عبدالله بن عتبة قال: (سمعت عمر بن الخطاب ﷺ يقول: إن أناساً كانوا يأخذون بالوحي في عهد رسول الله ﷺ، وإن الوحي قد انقطع، وإنما نأخذكم الآن بما ظهر لنا من أعمالكم، فمن أظهر لنا خيراً أمناه وقربناه وليس إلينا من سريرته شيء، الله يحاسبه في سريرته، ومن أظهر لنا سوءاً لم نأمنه ولم نصدقه وإن قال إن سريرته حسنة).

(٣) إرشاد الفحول، للشوكاني: ص٥٤.

(٤) أخرج أبو داود في سننه: ١/ ٧١٥، برقم (٢٣٤٠)، كتاب الصيام، باب في شهادة الواحد =

وجه الدلالة: إن النبي ﷺ قبل شهادة الأعرابي في رؤية هلال شهر رمضان، وهو لا يعرف عنه إلا كونه مسلماً، ولم يعلم من عدالة وفسق، فإذا قبلت شهادته، فمن باب أولى قبول خبره، نظراً للاحتراز من الشهادة أكثر من الرواية(١).

وقد رد: إنكم لم تثبتوا دليلاً على أنَّ النبي ﷺ قد قبل شهادة ذلك الأعرابي، وهو لا يعلم عن عدالته شيئاً، فقولكم هذا مجرد دعوى لا دليل عليها، بل أن الظاهر أنَّ النبي ﷺ لم يقبل شهادته إلا لكونه عدلاً لوجهين:

١ ـ أن الصحابة كلهم عدول بتعديل الله لهم، إذ قال تعالى: ﴿لَّقَدْ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِى قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَٰبَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا﴾[الفتح: ١٨]، وبتعديل الرسول ﷺ، إذ قال: «إن الله تبارك وتعالى اختارني واختار لي أصحابًا فجعل لي منهم وزراء وأنصارًا وأصهارًا» رواه الطبراني، وقال عنه الحاكم: حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه(٢).

٢ ـ في زمن النبي ﷺ كانت الخيانات قليلة والخبث والكذب نادراً والقلوب صافية، وكان الظاهر من المسلمين العدالة، فلذلك قبلت شهادته وبذلك ثبت أنَّ النبي ﷺ لم يقبل خبر مجهول الحال في العدالة، وإنما قبله؛ لأن ظاهره العدالة(٣).

ثانياً: أن الصحابة ﷺ قبلوا أقوال العبيد والنساء والأعراب المجهولين،

= على رؤية هلال رمضان. والترمذي في سننه: ٣/ ٧٤، برقم (٦٩١)، كتاب الصوم، باب الصوم بالشهادة.

(١) ينظر: المهذَّب في علم أصول الفقه المقارن، د. عبد الكريم النملة: ٢/ ٧٢٣.

(٢) أخرج الطبراني في المعجم الأوسط: ١/ ١٤٤، برقم (٤٥٦)، من أول الكتاب، والحاكم في المستدرك على الصحيحين: ٣/ ٧٣٢، برقم (٦٦٥٦)، كتاب معرفة الصحابة ﷺ، ذكر عويمر بن ساعدة ﷺ.

(٣) المهذب في علم أصول الفقه المقارن، د. عبد الكريم النملة: ٢/ ٧٢٤.

اكتفاءً بظاهر إسلامهم وسلامتهم من الفسق[(١)].

ردّ وترجيح:

لا نسلم هذا على الإطلاق، فإنهم كانوا لا يقبلون إلا روايات الذين يعرفون بالعدالـة والضبط كزوجـات النبي ﷺ وإمائهم وعبيدهم وبعض الأعراب[(٢)]، وإنَّ الصحابة ﷺ ردوا كثيراً من الأحاديث لجهالة رواتها:

فقد رد عمر بن الخطاب ﷺ حديث فاطمة بنت قيس ﷺ: «أن النبي ﷺ لم يجعل لها السكنى»، عن أبي إسحاق قال: كنت في المسجد الجامع مع الأسود، فقال أتت فاطمة بنت قيس عمر بن الخطاب ﷺ فقال: (ما كنا لندع كتاب ربنا وسنة نبينا ﷺ لقول امرأة لا ندري أحفظت ذلك أم لا) رواه أبو داود[(٣)].

كما رد الإمام علي ﷺ حديث أبي سنان الأشجعي في المفوضة[(٤)].

وجه الدلالة من الحديثين: إنَّ هذا يدل على أن مجهول الحال خبره غير مقبول[(٥)].

وإن سلمنا بقبول رواياتهم لا لكونهم عبيدًا وإنما لكونهم عدولاً، والصحابة

---

(١) ينظر: المستصفى، للغزالي: ص١٢٧.

(٢) المهذب في علم أصول الفقه المقارن، د. عبد الكريم النملة: ٢/ ٧٢٤.

(٣) أخرجه الإمام مالك من رواية محمد بن الحسن في موطئه: ٢/ ٥٣٩، برقم (٥٩٤)، كتاب الطلاق، باب المرأة تنتقل من منزلها قبل انقضاء عدتها من موت أو طلاق. وأبو داود في سننه: ١/ ٦٩٨، برقم (٢٢٩١)، كتاب الطلاق، باب من أنكر ذلك على فاطمة بنت قيس.

(٤) ينظر: ما أخرجه الإمام مالك من رواية محمد بن الحسن في موطئه: ٢/ ٤٦٠، برقم (٥٤٢)، كتاب النكاح، باب الرجل يتزوج المرأة ولا يفرض لها صداقًا.

(٥) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم: ١/ ١٣٢، واللمع، للشيرازي: ص٤٢، وشرح الكوكب المنير: ٢/ ٤١٤، وإرشاد الفحول، للشوكاني: ص٥٤.

كلهم عدول، إذ أنَّ الصحابة كانوا يقبلون رواية الأعراب والعبيد والنساء؛ لأنهم لم يعرفوهم بفسق[١].

وهذا هو الراجح ـ والله أعلم ـ إذ تقرر أيضًا عدم قبول رواية الفاسق، ومجهول العين أو الحال الذي يحتمل أن يكون فاسقًا، وأن يكون غير فاسق، فلا تقبل روايته مع هذا الاحتمال؛ لأن عدم الفسق شرط في جواز الرواية عنه فلابدّ من العلم بوجود هذا الشرط، وأيضًا وجود الفسق مانع من قبول روايته فلابدّ من العلم بانتفاء هذا المانع، إذ أنَّ الفسق مانع من قبول روايته، فلابدّ من الظن بعدم وجوده في الراوي، قياسًا على حكم الكافر والصبي، بجامع المفسدة في كل منهما[٢].

*** القاعدة التاسعة ـ هل يقبل خبر الآحاد في الحدود والكفارات:**

أصل بناء القاعدة:

عن عبيدالله بن عبدالله بن عتبة بن مسعود عن أبي هريرة وزيد بن خالد الجهني ﷺ أنهما قالا: «إن رجلاً من الأعراب أتى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله! أنشدك الله إلا قضيت لي بكتاب الله، فقال الخصم الآخر وهو أفقه منه: نعم فاقض بيننا بكتاب الله وائذن لي، فقال رسول الله ﷺ: قل، قال: إن ابني كان عسيفاً على هذا فزنى بامرأته، وإني أخبرت أن على ابني الرجم، فافتديت منه بمائة شاة ووليدة فسألت أهل العلم فأخبروني: إنما على ابني جلد مائة وتغريب عام، وأن على امرأة هذا الرجم، فقال رسول الله ﷺ: «والذي نفسي بيده لأقضين بينكما بكتاب الله: الوليدة والغنم رد، وعلى ابنك جلد مائة وتغريب عام، اغد يا أنيسَ إلى امرأة هذا فإن اعترفت

---

(١) ينظر: روضة الناظر، لابن قدامة: ص٧٨، والمهذب في علم أصول الفقه المقارن، د. عبد الكريم النملة: ٢/ ٧٢٤.

(٢) ينظر: إرشاد الفحول، للشوكاني: ص٥٣ ـ ٥٤.

فارجمـها». قال: فغدا عليهـا فاعتـرفت فأمـر بها رسول الله ﷺ فرجـمت» رواه البخاري[١].

وجه الدلالة: دلّ الحديث على تعليق الرجم باعتراف المرأة، إذ لم يشترط الأربع[٢]، ولهذا يقول ابن عبد البر في حكم هذا الحديث: (وفي هذا الحديث إثبات خبر الواحد وإيجاب العمل به في الحدود)[٣].

آراء العلماء:

رأي الحنفية: انقسم الحنفية فيما بينهم على رأيين:

١ ـ عدم قبول خبر الآحاد في الحدود والكفارات. وبه قال الكرخي[٤].

٢ ـ موافقة رأي الشافعية في قبوله. وبه قال أكثر الحنفية[٥].

رأي الشافعية: قبوله في الحدود والكفارات[٦].

الأدلة ومناقشتها:

حجة النافين:

من خلال عرض حجة الكرخي وأبي الحسين البصري، ورد الجمهور عليهما

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه: ٢/ ٩٧١، برقم (٢٥٧٥)، كتاب الشروط، باب الشروط التي لا تحل في الحدود.

(٢) نصب الراية، الزيلعي: ٤/ ١٠٥.

(٣) التمهيد، لابن عبد البر: ٩/ ٩٢.

(٤) ينظر: تيسير التحرير: ٣/ ٨٨.

(٥) ينظر: المصدر نفسه: ٣/ ٨٨.

(٦) وبه قال الحنابلة والشوكاني. ينظر: تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول، للرهوني: ٢/ ٤٣١، وروضة الناظر: ص١٠٠، وإرشاد الفحول، للشوكاني: ص٥٦.

يتبين لنا حجة المثبتين ـ وهم الجمهور ـ:

استدل النافون على عدم قبول خبر الآحاد في الحدود والكفارات بحديث: «ادرؤوا الحدود بالشبهات»، رواه المتقي الهندي بهذا اللفظ، وقال عنه: الحديث عن عمر بن عبد العزيز مرسلاً، وقال الحافظ ابن حجر: في سنده من لا يعرف[(١)].

رد وترجيح:

١ ـ استدلالكم بهذا الحديث باطل، فالخبر الموجب للحد يدفع الشبهة على فرض وجودها، وليس كل شبهة يدرأ بها الحدود، كما في الشهادة مع احتمال الكذب، وهذا لا يدرأ به الحد اتفاقًا، مع إنَّ بابها أضيق، وكذلك ظاهر الكتاب يجوز أن يكون المراد غيره، مع أن هذا الاحتمال لا يدرأ به حدٌّ، وإنَّ المراد من الشبهة التي تدرأ بها الحدود ما كانت في نفس السبب لا في المثبت للحكم المسبب[(٢)].

٢ ـ روي هذا الحديث بلفظ آخر، فعن الزهري عن عروة عن عائشة ﵂ قالت: قال رسول الله ﷺ: «ادرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم فإن كان له مخرج فخلوا سبيله فإن الإمام أن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة»، رواه الترمذي وقال عنه: حديث عائشة لا نعرفه مرفوعًا إلا من حديث محمد بن ربيعة عن يزيد بن زياد الدمشقي عن الزهري عن عروة عن عائشة عن النبي ﷺ، ويزيد

---

(١) أخرجه المتقي الهندي في كنز العمال: ٥/ ٤٤٠، برقم (١٢٩٥٧)، كتاب الحدود، في الإكمال من الفصل الأول في وجوب الحدود.

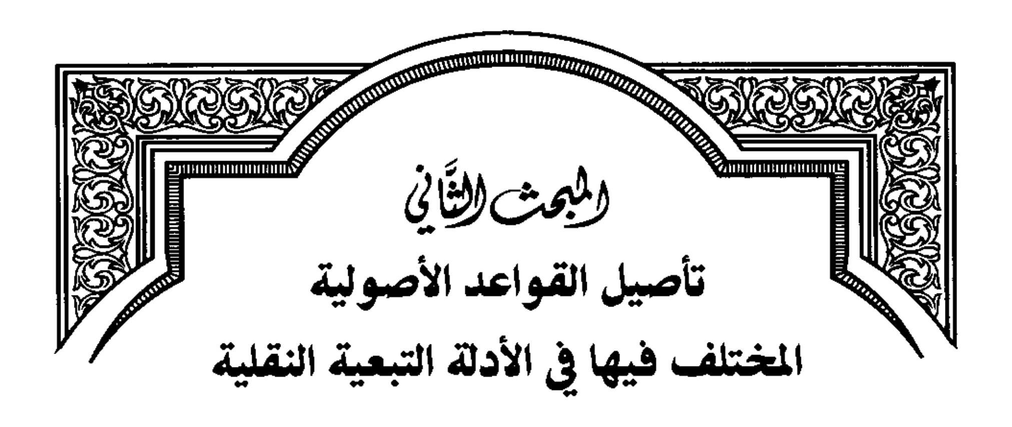
(٢) ينظر: تيسير التحرير، لأمير بادشاه: ٣/ ٨٨. وإرشاد الفحول، للشوكاني: ص٥٦، وتحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول، للرهنوي: ٢/ ٤٣١.

ابن زياد ضعيف في الحديث[١]، وهذا هو الراجح؛ ذلك لأن الراوي عدل ضابط جازم في حكم عملي مبني على الظن، فيقبل كما قبل في المعاملات وغيره[٢].

* * *

(١) أخرجه الترمذي: ٤/ ٣٣، برقم (١٤٢٤)، كتاب الحدود، باب درء الحدود.

(٢) ينظر: تيسير التحرير، لأمير بادشاه: ٣/ ٨٨، وتحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول، للرهنوي: ٢/ ٤٣١، وروضة الناظر: ص١٠٠.



المبحث الثاني
تأصيل القواعد الأصولية
المختلف فيها في الأدلة التبعية النقلية

إنَّ من الأدلـة التبعيـة النقلية عند علماء الأصول عامة، والحنفية والشافعية خاصة من حيث الحجة، هما: الإجماع، والعرف، وقول الصحابي، وشرع من قبلنا، ولكنهم اختلفوا في قواعد أصولية تخصهما، فالإجماع ففيه مجموعة قواعد مختلف فيها، والعرف له قاعـدة واحـدة وهي: جواز تخصيص الأحكام بالعرف سواء أكان عرفًا فعليًا أو قوليًا، وسيبحث إنْ شاء الله تعالى في فصل العام والخاص، في مبحث التخصيص.

- **المطلب الأول: إجماع الخلفاء الأربعة مع مخالفة غيرهم.**
- **المطلب الثاني: اعتبار الإجماع السكوتي في الأحكام.**
- **المطلب الثالث: تأصيل القواعد الأصولية المختلف فيها في قول الصحابي.**
- **المطلب الرابع: اعتبار شرع من قبلنا في بناء الأحكام.**

*** المطلب الأول ـ إجماع الخلفاء الأربعة مع مخالفة غيرهم:**

*** توطئة:**

الإجماع لغةً: العزم والاتفاق، يقال: فلان أجمع على كذا إذا عزم عليه، وتارة يراد به الاتفاق، فيقال: أجمع القوم على كـذا، أي: اتفقوا، هذا أَمْرٌ مُجْمَعٌ عليه، أَيْ: مُتَّفَقٌ عليه.

وقيل: إنَّ المعنى الأصلي له هو العزم، أي: تصميم العـزم، والاتفاق لازم ضروري إذا وقـع من جماعـةٍ[١]. قال تعالى على لسان نوح عليه السلام: ﴿وَٱتۡلُ عَلَيۡهِمۡ نَبَأَ نُوحٍ إِذۡ قَالَ لِقَوۡمِهِۦ يَٰقَوۡمِ إِن كَانَ كَبُرَ عَلَيۡكُم مَّقَامِي وَتَذۡكِيرِي بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَعَلَى ٱللَّهِ تَوَكَّلۡتُ فَأَجۡمِعُوٓاْ أَمۡرَكُمۡ وَشُرَكَآءَكُمۡ ثُمَّ لَا يَكُنۡ أَمۡرُكُمۡ عَلَيۡكُمۡ غُمَّةٗ ثُمَّ ٱقۡضُوٓاْ إِلَيَّ وَلَا تُنظِرُونِ﴾[يونس: ٧١]، وقوله ﷺ في الحـديث الذي روته حفصـة ﵂: «من لـم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له» رواه الترمـذي وقال عنه: حديث حفصة حديث لا نعرفه مرفوعًا إلاّ من هذا الوجه[٢].

الإجماع اصطلاحًا: هو اتفاق مجتهدي عصرٍ من أُمّة محمد ﷺ على أمـر شرعيّ أو ديني[٣].

قولهـم: اتفاق مجتهـدي عصر: استغراقيـة تفيد اتفاق جميعهم والعلم به، إذ لا عبرة بمخالفة غير المجتهد، كما هو الحال باتفاق غير المجتهدين.

والإجماع حجة عند جمهور العلماء إلاّ النَّظّام والخوارج والإمامية الذين قالوا باستحالته وقيدوه بالمعصوم لديهم[٤].

---

(١) ينظر: لسان العرب، لابن منظور: ٨/ ٥٨، مادة (جمع)، والمغرب في ترتيب المعرب، للمطرزي: ١/ ١٥٩، والمعجم الوسيط: ص١٣٥.

(٢) أخرجه الترمذي في سننه: ٣/ ١٠٨، برقم ٧٣٠، كتاب الصوم، باب ما جاء لا صيام لمن لم يعزم من الليل.

(٣) المختصر في أصول الفقه، لابن اللحام الحنبلي: ٧٤.

(٤) ينظر: نهاية السّول شرح منهاج الوصول في علم الأصول، للأسنوي: ص٢٨٣، وتيسير التحرير، لأمير بادشاه: ٣/ ٢٢٤ ـ ٢٢٧، والمطلع على أبواب الفقه، للبعلي الحنبلي: ١/ ٣٩٩، ومبادئ الوصول، للحلي: ص١٩٠، وتمهيد القواعد، للشهيد الثاني العاملي: ص٢٥١ ـ ٢٥٢، وإرشاد الفحول، للشوكاني: ص٧١ ـ ٧٣.

وعرّفه الشافعية: هو اتفاق أهل الحل والعقد من أُمّة محمد ﷺ في عصر من الأعصار على أمْرٍ من الأمور[١].

قولهم: (اتفاق): يعم الأقوال والأفعال والسكوت والتقرير، وقولهم: (أهل الحل والعقد): احتراز عن اتفاق بعض أهل الحل والعقد أو العوام، وقولهم: (من أُمّة محمد ﷺ): احتراز عن اتفاق أهل الحل والعقد من أرباب الشرائع السالفة، وقولهم: (عصر من الأعصار): ليندرج فيه إجماع كل عصر، وإلاّ أوهم ذلك أنّ الإجماع لا يتمُّ إلاّ باتفاق أهل الحل والعقد في جميع الأعصار إلى يوم القيامة[٢].

أصل بناء القاعدة:

وبنى بعض الحنفية هذه القاعدة على أنَّ خلاف الواحد والاثنين لا يقدح في الإجماع[٣]. فإجماع الخلفاء الأربعة ﷺ الذين قسموا الخمس على ثلاثة أسهم، لليتامى، والمساكين، وأبناء السبيل، ولهذا يقول الإمام عبد العزيز البخاري: (ولا مَعْدِلَ عن إجماع الخلفاء الراشدين من غير إنكار أحدٍ عليهم)[٤].

وقال المخالفون: ولأجل هذا المذهب: لم يُعْتَدَّ بزيد بن ثابت خلافًا في توريث ذوي الأرحام، وحكم برد أموال قد كانت حصلت في بيت مال المعتضد بالله: على أن بيت المال من ذوي الأرحام. فردها إلى ذوي الأرحام، وقبل المعتضد الفتيا وأنفذ القضاء بذلك، وكتب به إلى الآفاق.

فقال أبو حازم من الحنفية: (لا أعد زيدًا خلافًا على الخلفاء الأربعة، وإذا

---

(١) نهاية السّول شرح منهاج الوصول في علم الأصول، للأسنوي: ص٢٨١.

(٢) ينظر: المصدر نفسه: ص٢٨١، والإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج١: ١/ ١٦٧.

(٣) البحر المحيط، للزركشي: ٦/ ٤٥٢.

(٤) كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٤/ ١٤٧.

لم أعده خلافًا فقد حكمت برد المال إلى ذوي الأرحام. فقد نفذ قضاي به)[١].

آراء العلماء:

رأي الحنفية: انقسم الحنفية إلى رأيين:

١ ـ ينعقد الإجماع بالخلفاء الأربعة ﷺ مع مخالفة غيرهم، وبه قال أبو حازم القاضي[٢].

٢ ـ موافقة رأي الشافعية وجمهور العلماء، وبه قال أكثر الحنفية[٣].

رأي الشافعية: لا ينعقد الإجماع بالخلفاء الأربعة ﷺ مع مخالفة غيرهم، أو توقفهم عن سماعهم الحكم[٤].

تحرير محل الخلاف:

لا خلاف بين العلماء أن الصحابة ومنهم الخلفاء الأربعة ﷺ إذا أجمعوا فإجماعهم حجة، لا يعتد بخلاف التابعي في زمان الصحابة مهما بلغ التابعي رتبة الاجتهاد قبل تمام الإجماع[٥].

---

(١) أصول الجصاص: ٢/ ١٧٢.

(٢) وهو رواية عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى. ينظر: أصول الجصاص: ٢/ ١٧٢ وما بعدها، وتيسير التحرير، لأمير بادشاه: ٣/ ٢٤٢، وروضة الناظر، لابن قدامة: ص١١٠، والقواعد والفوائد الأصولية، للبعلي: ص٢٩٥.

(٣) ينظر: أصول الجصاص: ٢/ ١٧٢ وما بعدها، وتيسير التحرير، لأمير بادشاه: ٣/ ٢٤٢.

(٤) وبه قال أكثر العلماء، والرواية الثانية عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى. ينظر: الإبهاج في شرح المنهاج، للسبكي: ٥/ ٢٠٦٨، ونهاية السول، للأسنوي: ص٢٩٠، وروضة الناظر، لابن قدامة: ص١١٠.

(٥) ينظر: المستصفى، للغزالي: ص١٤٨.

يقول الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى: (إذا اجتمعت الصحابة على شيء سلمنا لهم، وإذا اجتمع التابعون زاحمناهم)[١]. وأما إذا خالف الخلفاء الأربعة مجتهد صحابي آخر، هذا هو محل الخلاف.

الأدلة ومناقشتها:

حجة المخالفين:

سوف نعرض حجة مخالفي الجمهور، ومن خلاله نستدل على رأي الجمهور:

أولاً: عن عبد الرحمن بن عمرو السلمي وحجر بن حجر قالا: قال رسول الله ﷺ: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء المهديين الراشدين تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ» رواه أبو داود، والترمذي، وقال عنه: حديث صحيح، والحاكم، وقال عنه: هذا صحيح ليس له علة، وقد احتج البخاري بعبد الرحمن بن عمرو[٢].

وجه الدلالة: إنَّ هذا الحديث الشريف عام في كلّ الخلفاء الراشدين، وإنَّ النبي ﷺ أمر باتباع سنة الخلفاء الراشدين، كما أمر باتباع سنته، والخلفاء الراشدون هم الخلفاء الأربعة، أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي ﷺ، فلما ألزم النبي ﷺ التمسك بسنتهم على أنَّ الخطأ منتف عنهم[٣].

وقد أجيب من عدة وجوه:

١ ـ إنَّ المراد من الحديث الشريف بيان أهلية الخلفاء الراشدين؛ لاتباع المقلدين لهم لا أنَّ إجماعهم حجة.

---

(١) أصول الجصاص: ٢/ ٢٧٤.

(٢) أخرجه أبو داود في سننه: ٢/ ٦١٠، برقم ٤٦٠٧، كتاب السنة، باب في لزوم السنة، والترمذي في سننه: ٥/ ٤٤، برقم ٢٦٧٦، كتاب العلم، باب ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع، والحاكم في المستدرك على الصحيحين: ١/ ١٧٤، برقم ٣٢٩، كتاب العلم.

(٣) تيسير التحرير، لأمير بادشاه: ٣/ ٢٤٣، وينظر: نهاية السول، للأسنوي: ص٢٩٠.

وقد رد: إنَّ أهلية الاقتداء بهم مع إيجاب الاقتداء يفيد منع الاجتهاد لغيرهم، ولزوم الاقتداء بهم فيكون قولهم حجة على غيرهم، وهذا هو المطلوب(١).

٢ ـ إنَّ الحديث الشريف معارض بقوله ﷺ: «خذوا شطر دينكم عن الحميراء»، وبقوله ﷺ: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»، رواه ابن منده، والتبريزي(٢).

وقد رد: إنّ هذه الروايات لم يصح منها شيء، فأمّا الحديث الأول: لا يعرف له إسناد ولا هو في شيء من كتب الحديث، فهو مختلق(٣).

وقد أجيب: إنَّ هذا الحديث قد روي من طرق عدة، من رواية عمر وجابر وابن عباس وأنس ﷺ وبألفاظ مختلفة(٤).

وأما الحديث الثاني: قال ابن منده: حديث جابر ﷺ إسناده ساقط والحديث موضوع، ومن طريق ابن عمر ﷺ، قال ابن حجر: لا يعرف، ولا أصل له(٥).

ثانياً: عن حذيفة ﷺ: قال رسول الله ﷺ: «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر»، رواه الترمذي وقال عنه: حديث حسن(٦).

وجه الدلالة: دلّ الحديث على أنّ الصحابة متفاضلون فيما بينهم، وأفضلهم

---

(١) تيسير التحرير، لأمير بادشاه: ٣/ ٢٤٣.

(٢) أخرجه ابن منده في الفوائد: ١/ ٢٩، والتبريزي في مشكاة المصابيح: ٣/ ٣١٠، برقم ٦٠٠٩، كتاب المناقب، باب مناقب قريش وذكر القبائل.

(٣) ينظر: الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، للشوكاني: ص٣٩٩، وكشف الخفاء: ٢/ ١٧٨.

(٤) تيسير التحرير، لأمير بادشاه: ٣/ ٢٤٣.

(٥) ينظر: الفوائد، لابن منده: ص٢٩، وتلخيص الحبير، لابن حجر: ٤/ ١٩٠.

(٦) أخرجه الترمذي في سننه: ٥/ ٦٠٩، برقم ٣٦٦٢، كتاب المناقب، باب في مناقب أبي بكر وعمر ﷺ كليهما.

الخلفاء الأربعة بإجماع الأمة، لذلك سوّغوا الاجتهاد لمن دونهم معهم، ومخالفتهم، مثل ابن عمر، وأبي هريرة رضي الله عنهما[١].

جواب وترجيح:

نسلم أنَّ الحديثين اللذين استدللتم بهما صحيحان، ولكنهما يدلان على أنَّ الخلفاء الأربعة أهل للاقتداء بهم لا على أن قولهم حجة على غيرهم، فإن المجتهد متعبّد بالبحث عن الدليل حتى يظهر له ما يظنه حقًا، ولو كان مثل ذلك يفيد حجية قول الخلفاء أو بعضهم لكان الحديث الذي رواه الحاكم بسند صحيح على شرط الشيخين: «رضيت لأمتي ما رضي لها ابن أم عبد»[٢] يفيد حجية قول ابن مسعود رضي الله عنه وغيره[٣]، هذا من جانب، ومن جانب آخر: أنَّ المعتبر في الإجماع إجماع كل الأمة لا بعضها، والخلفاء الأربعة بعض الأمة لا كلها، وهذا هو الراجح ـ وهو مذهب الجمهور ـ، لأن المخالفين أرادوا الترجيح لقولهم على قول غيرهم، لفضل سبق الخلفاء الأربعة رضي الله عنهم وتعددهم، وطول صحبتهم مع النبي ﷺ، وأمّا الترجيح عندنا فإنَّما يطلب به غلبة الظن لا العلم[٤].

ولهذا تفرعت عن هذه القاعدة قاعدة أخرى تقول:

حكم إجماع الصحابة إذا خالفهم التابعي المجتهد:

فإذا أدرك التابعي عصر الصحابة رضي الله عنهم وهو من أهل الاجتهاد هل ينعقد إجماعهم بدونه أو لا؟

---

(١) ينظر: أصول الجصاص: ٢/ ٣٣٥.

(٢) أخرجه الحاكم في المستدرك على الصحيحين: ٣/ ٣٥٩، برقم ٣٥٨٧، كتاب معرفة الصحابة رضي الله عنهم، باب ذكر مناقب عبدالله بن مسعود رضي الله عنه.

(٣) ينظر: إرشاد الفحول، للشوكاني: ص٨٣.

(٤) ينظر: البحر المحيط، للزركشي: ٦/ ٤٥٣.

سوف أعرض المذاهب والآراء فقط، دون الخوض في الأدلة لعدم الإطالة.

الرأي الأول: لم ينعقد إجماع الصحابة إلاّ بالتابعي المجتهد.

كما حكاه جماعة منهم القاضي أبو الطيب الطبري، والشيخ أبو إسحاق الشيرازي، وابن الصباغ، وابن السمعاني، وأبو الحسن السهيلي، وقال القاضي عبد الوهاب: إنّه الصحيح، ونقله السرخسي من الحنفية عن أكثر أصحابهم.

والوجه في هذا القول أن الصحابة عند إدراك بعض مجتهدي التابعين فيهم هم بعض الأمة لا كلها، وقد سئل ابن عمر عن فريضة فقال: اسألوا ابن جبير فإنه أعلم بها، وكان أنس يسأل فيقول: سلوا مولانا الحسن فإنه سمع وسمعنا وحفظ ونسينا.

الرأي الثاني: إنه لا يعتبر المجتهد التابعي الذي أدرك عصر الصحابة في إجماعهم.

وهو مروي عن إسماعيل بن علية، ونفاة القياس، وحكاه الباجي عن ابن خويز منداد.

الرأي الثالث: إن بلغ التابعي رتبة الاجتهاد في عصر الصحابة ثم وقعت حادثة فأجمعوا عليها وخالفهم لم ينعقد إجماعهم، وإن أجمعوا قبل بلوغه رتبة الاجتهاد، فمن اعتبر انقراض العصر اعتد بخلافه، ومن لم يعتبره لم يعتد بخلافه.

وقال القفال: إذا عاصرهم وهو غير مجتهد ثم اجتهد ففيه وجهان: يعتبر، ولا يعتبر، قال بعضهم: أنه إذا تقدم الصحابة على اجتهاد التابعي فهو محجوج بإجماعهم قطعاً.

قال الآمدي: القائلون بأنه لا ينعقد إجماعهم دونه اختلفوا، فمن لم يشترط انقراض العصر قال: إن كان من أهل الاجتهاد قبل إجماع الصحابة لم ينعقد إجماعهم

وإلا لم يعتد بخلافه.

وهذا مذهب الشافعي وأكثر المتكلمين وأصحاب أبي حنيفة، وهي رواية عن الإمام أحمد، ومن اشترط انقراض العصر قال: لا ينعقد إجماع الصحابة به مع مخالفته وإن بلغ الاجتهاد حال انعقاد إجماعهم أو بعد ذلك في عصرهم.

الرأي الرابع: لا عبرة بمخالفته أصلاً.

وهو مذهب بعض المتكلمين والإمام أحمد بن حنبل في الرواية الأخرى[1].

* * *

*** المطلب الثاني ـ اعتبار الإجماع السكوتي في الأحكام:**

الإجماع السكوتي: هو أنْ يقول بعض أهل الاجتهاد بقول وينتشر ذلك في المجتهدين من أهل ذلك العصر، فيسكتون، ويستقر على ذلك، ولا يظهر منهم اعتراف، ولم يعلم له مخالف ولا سمع له بمنكر[2].

أصل بناء القاعدة:

إذا أفتى بعض المجتهدين بمسألة اجتهادية، أو قضى بعضهم واشتهر بين أهل عصره، وعرف باقي المجتهدين، ولم يخالف في الفتيا أو القضاء قبل استقرار المذاهب واستمر الحال على هذا مدة التأمل، حتى يتبين للساكت الوجه فيه، وقال

---

(١) ينظر: أصول الجصاص: ٢/ ١٤٢، والمستصفى، للغزالي: ص١٤٧، وروضة الناظر، لابن قدامة: ص٩٩، والبحر المحيط، للزركشي: ٦/ ٤٣٨، والتقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ٣/ ٢، وشرح الكوكب المنير، للفتوحي، إرشاد الفحول، للشوكاني: ص٨١، وحاشية العطار: ٢/ ٢١٣.

(٢) ينظر: التبصرة، للشيرازي: ص٣٩١، وإحكام الفصول، للباجي: ص٤٠٧، وإرشاد الفحول، للشوكاني: ص٨٤.

بعض العلماء: إنَّ مدة التأمل إلى آخر المجلس، أي: مجلس بلوغ الخبر، وقيل: يقدر بثلاثة أيام بعد بلوغ الخبَر، وتكون دلالة الموافقة إذا انتشر القول، ومرّت عليه أوقات يعلم في مجرى العادة أنَّه لو كان مخالفًا لأظهر الخلاف، ولا يوجد من يمنع الساكت من المخالفة[1].

فعن عبيدالله بن عبدالله بن عتبة بن مسعود ﷺ قال: (دخلت أنا وزفر بن أوس بن الحدثان على ابن عباس بعد ما ذهب بصره فتذاكرنا فرائض الميراث، فقال ترون الذي أحصى رمل عالج عدداً لم يحص في مال نصفًا ونصفًا وثلثًا إذا ذهب نصف ونصف، فأين موضع الثلث، فقال له زفر: يا ابن عباس من أول من أعال الفرائض؟ قال: عمر بن الخطاب ﷺ، قال: ولِمَ؟ قال: لما تدافعت عليه وركب بعضها بعضًا، قال: والله ما أدري كيف أصنع بكم!! والله ما أدري أيكم قدم الله ولا أيكم أخر!! قال: وما أجد في هذا المال شيئاً أحسن من أن أقسمه عليكم بالحصص، ثم قال ابن عباس: وأيم الله لو قدم من قدم الله، وأخر من أخر الله ما عالت الفريضة، فقال له زفر: وأيهم قدم وأيهم أخر؟ فقال: كل فريضة لا تزول إلا إلى فريضة، فتلك التي قدم الله، وتلك فريضة الزوج له النصف، فإن زال فإلى الربع لا ينقص منه، والمرأة لها الربع، فإن زالت عنه صارت إلى الثمن لا تنقص منه، والأخوات لهن الثلثان والواحدة لها النصف، فإن دخل عليهن البنات كان لهن ما بقي، فهؤلاء الذين أخر الله، فلو أعطى من قدم الله فريضة كاملة، ثم قسم ما يبقى بين من أخر الله بالحصص ما عالت فريضة، فقال له زفر: فما منعك أن تشير بهذا الرأي على عمر؟ فقال: هبته والله)[2].

---

(١) تيسير التحرير، لأمير بادشاه: ٣/ ٢٤٦.

(٢) أخرجه البيهقي في سننه الكبرى: ٦/ ٢٥٣، برقم (١٢٢٣٧)، كتاب الفرائض، باب العول في الفرائض.

وجه الدلالة: سكوت ابن عباس ﷺ عن قول سيدنا عمر بن الخطاب ﷺ، فقد سكت ليس منعًا لإظهار الحق، وإنّما لعلمه الآراء في هذه المسألة، واختاره واستحسنه، إذ أنَّ الصحابة ﷺ لا يسكتون عن الحق[١].

وأصّل الشافعي ـ رحمه الله تعالى ـ في كتاب الرسالة، إذ احتج لإثبات العمل بخبر الواحد: والقياس أنَّ بعض الصحابة ﷺ عمل به، ولم يظهر من الباقين إنكار، فكان ذلك إجماعًا[٢]، فعن سليمان بن يسار عن أبيه: (أن عمر بن الخطاب ﷺ قام بالجابية خطيبًا، فقال إن رسول الله ﷺ قام فينا كقيامي فيكم، فقال: أكرموا أصحابي، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يظهر الكذب حتى أن الرجل ليحلف ولا يستحلف، ويشهد ولا يستشهد، ألا فمن سره أن يسكن بحبوحة الجنة فيلزم الجماعة، فإن الشيطان مع الفذ وهو من الاثنين أبعد ولا يخلون رجل بامرأة، فإن الشيطان ثالثهما، ومن سرته حسنته وساءته سيئته فهو مؤمن) رواه الإمام الشافعي[٣].

آراء العلماء:

رأي الحنفية: للحنفية في هذه القاعدة آراء هي:

١ ـ أنَّه إجماع وحجة. وبه قال جمهور الحنفية. وهو قول جمهور المالكية.

٢ ـ ليس بإجماع ولا حجة. وبه قال عيسى بن إبان، وقول القاضي أبي بكر الباقلاني، وداود الظاهري والقاضي أبي جعفر السمناني من المالكية.

---

(١) ينظر: إرشاد الفحول، للشوكاني: ص٨٤.

(٢) ينظر: الرسالة، للإمام الشافعي: ص٤٧٢ وما بعدها، والبحر المحيط، للزركشي: ٦/ ٤٥٦، وحاشية العطار: ١/ ٣٥.

(٣) أخرجه الإمام الشافعي في مسنده: ص٢٤٤، برقم (١٢٠٧).

٣ ـ أنه حجة ظنية، ولا يكون إجماعًا. وبه قال الكرخي.

رأي الشافعية: للشافعية في ذلك خمسة آراء هي:

موافقتهم للآراء الثلاثة التي ذكرت للحنفية.

أما الرأي الأول: قال به بعض الشافعية، وهو قول للإمام الشافعي، كما نقله عنه الإمام النووي.

أما الرأي الثاني: فقال به الإمام الغزالي والرازي، ونسب إمام الحرمين والغزالي والآمدي هذا القول للإمام الشافعي، ولكن الصواب أنه إجماع وحجة كما نقل ذلك الإمام الزركشي.

أما الرأي الثالث: فقال به الآمدي[1].

أما الرأي الرابع: إن كان من حاكم لم يكن إجماعًا ولا حجة، وإن لم يكن من حاكم كان إجماعاً وحجة، وبه قال أبو علي بن أبي هريرة من الشافعية[2].

أما الرأي الخامس: إن كان في عصر الصحابة كان إجماعًا وإلا فلا، وبه قال الماوردي والروياني، ومال إليه ابن قدامة المقدسي، والدكتور عبد الكريم

---

(١) إحكام الفصول، لأبي الوليد الباجي: ص٤٠٧ ـ ٤٠٨، وفواتح الرحموت: ٢/ ٢٣٢، روضة الناظر، لابن قدامة: ص٧٦، والبحر المحيط، للزركشي: ٤/ ٤٩٥، المحصول، للرازي: ٤/ ٢٥٣، والمستصفى، للغزالي: ١/ ١٨٨، والمنخول: ص٣١٨، والبرهان: ١/ ٤٧٧، والإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: ١/ ٢٢٨ ـ ٢٣٠، وشرح اللمع، للشيرازي: ٢/ ٦٩١، ونهاية السول، للأسنوي: ص٢٩٧، وتيسير التحرير، لأمير بادشاه: ٣/ ٢٤٧ وما بعدها، والوصول إلى قواعد الأصول، للتمرتاشي: ص٢٧٢، وإرشاد الفحول، للشوكاني: ص٨٤.

(٢) المحصول، للرازي: ٤/ ١٥٣، والبحر المحيط، للزركشي: ٤/ ٤٩٩، والإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: ١/ ٢٢٨، والمجموع: ١/ ٥٨.

زيدان من المعاصرين[1].

وقبل عرض الأدلة ومناقشتها فلابدّ من تحرير مسألة غاية في الأهمية، وهي حجة الإمام الشافعي في الإجماع السكوتي، فكيف نوفق بين مذهبه هذا، وقوله: (لا ينسب إلى ساكت قول)[2]؟

نقول: لقد شاع واستقر في أكثر كتب الأصول القديمة منها والحديثة أنَّ الإمام الشافعي لا يعتبر الإجماع السكوتي حجة ولا إجماعًا. على اعتبار أنه القائل: لا ينسب إلى ساكت قول[3].

ولكن بعد البحث وجدت أن كثيرًا من علماء الشافعية صرح بأنَّ الإمام الشافعي يعتبر الإجماع السكوتي إجماعًا وحجة، أو حجة وإنْ لم يعتبره إجماعًا، فعلى هذا لربما كان للإمام الشافعي في هذه المسألة قولان: كما صرح بعض العلماء:

١ ـ يقول الإمام النووي: (لا تغترنّ بإطلاق المتساهل القائل بأن الإجماع السكوتي ليس بحجة عند الشافعي، بل الصواب من مذهب الشافعي أنه حجة وإجماع، وهو موجود في كتب أصحابنا العراقيين في الأصول ومقدمات كتبهم المبسوطة في الفروع)[4].

وقد علق الإمام الزركشي على كلام الإمام النووي المتقدم قائلاً: (ويشهد له أنَّ الشافعي ـ رحمه الله تعالى ـ احتج في كتاب الرسالة، لإثبات العمل بخبر

---

(١) البحر المحيط، للزركشي: ٤/ ٥٠١، جمع الجوامع: ٢/ ١٨٩، نزهة الخاطر العاطر على روضة الناظر، لابن قدامة: ١/ ٣٨١، والمختصر في أصول الفقه: ص٧٨، والوجيز في أصول الفقه: ص١٩١.

(٢) اختلاف الحديث للشافعي، بهامش الأم: ٧/ ١٤٣.

(٣) ينظر: المحصول، للرازي: ٤/ ١٥٣، والبرهان: ١/ ٤٤٧.

(٤) حاشية البناني على شرح المحلي على جمع الجوامع: ٢/ ١٨٩.

الواحد وبالقياس، أنَّ بعض الصحابة عمل به، ولم يظهر من الباقين إنكار لذلك، فكان ذلك إجماعًا، إذ لا يمكن أن ينقل ذلك نصًّا عن جميعهم بحث لا يشذ منهم واحد، وإنَّما نقل عن جمع مع الاشتهار وسكوت الباقين)[١].

ويقول الإمام النووي أيضًا: (إذا انتشر قول الصحابي ولم يخالف ففيه خمسة أوجه:

أحدها: أنه حجة وإجماع: قال المصنف الشيخ أبو إسحاق الشيرازي، وغيره من أصحابنا العراقيين، هذا الوجه هو المذهب الصحيح، ثم قال الإمام النووي: وظاهر كلام أصحابنا أن القائل القول المنتشر من غير مخالفة لو كان تابعيًّا أو غيره ممن بعده فحكمه حكم الصحابي على ما ذكرناه، من الأوجه الخمسة)[٢].

٣ ـ **ويقول الإمام الشافعي نفسه في كتاب اختلاف الحديث،** مبينًا أدلة الأحكام المعتبرة عنده: (العلم من وجهين اتباع واستنباط، والاتباع اتباع كتاب، فإن لم يكن فسنة، فإن لم تكن فقول عامة من سلفنا لا نعلم له مخالفًا)[٣].

٤ ـ **وقال في كتابه الأم:** (للعلم طبقات شتى: الأولى: الكتاب والسنة إذا ثبتت، ثم الثانية الإجماع فيما ليس فيه كتاب ولا سنة، والثالثة: أن يقول بعض أصحاب النبي ﷺ قولاً ولا نعلم له مخالفًا...)[٤].

فقد سلك العلماء ـ رحمهم الله تعالى ـ في التوفيق بين ذلك مسالك، فبعضهم

---

(١) البحر المحيط، للزركشي: ٤/ ٤٩٥.

(٢) المجموع شرح المهذب، للنووي: ١/ ٥٨.

(٣) اختلاف الحديث، للإمام الشافعي: ١٤٨ ـ ١٤٩.

(٤) الأم، للشافعي: ٧/ ٢٤٦، وينظر: الشافعي حياته، عصره، فقهه، لمحمد أبي زهرة: ص١٩٠.

بيَّن بأن الإمام الشافعي: إنما قصد بعبارته المشهورة: (لا ينسب إلى ساكت قول) أن ذلك محمول على نفيه للإجماع القطعي... وفي هذا يقول الإمام النووي بعد أن قرر أنَّ الإجماع السكوتي إجماع وحجة عند الإمام الشافعي: (ولا ينافيه قول الشافعي: (لا ينسب إلى ساكت قول)، لأنه محمول عند المحققين على نفي الإجماع القطعي فلا ينافيه كونه إجماعًا ظنيًا.

ويكون المراد بقوله: (لا ينسب إلى ساكت قول) نفي نسبية القول صريحًا إليه، لا نفي الموافقة الأعم من الصريح، كما يسمى سكوت البكر عند استئذانها إذناً ولا يسمى قولاً، وكما يسمى سكوت الولي عند الحاكم عن التزويج عضلاً ولا يسمى قولاً[1].

وقد حاول الإمام الزركشي الجمع بين الأقوال المروية عن الإمام الشافعي في نفيه للإجماع السكوتي وفي إثباته فقال:

(يحتمل أنْ يكون للإمام الشافعي في المسألة قولان، ويحتمل أن ينزل القولان على حالتين: فقول النفي على ما إذا صدر من حاكم وقول الإثبات على ما إذا صدر من غيره، والنص الذي سقناه من الرسالة شاهد لذلك، ويحتمل أنه حيث أثبت القول بأنه إجماع أراد بذلك عصر الصحابة، كما استدل به لخبر الواحد والقياس.

وحيث قال: (لا ينسب إلى ساكت قول) أراد بذلك من بعدهم، وهذا أولى من أن يجعل في المسألة قولان متناقضان، ويشهد لهذا تخصيص بعض العلماء المسألة بعصر الصحابة)[2].

---

(١) حاشية البناني على شرح المحلي على جمع الجوامع: ٢/ ١٨٩، وينظر: البحر المحيط، للزركشي: ٤/ ٤٩٤.

(٢) البحر المحيط، للزركشي: ٤/ ٤٩٦، وينظر: جمع الجوامع، للبناني: ٢/ ٨٩.

وقال الإمام الرازي محاولاً التوفيق بين القولين: (. . . يحمل نفيه على ما لم يكن من القضايا التي تعم بها البلوى، ويحمل القول الآخر على ما إذا كانت كذلك، لأن العمل بخبر الواحد وبالقياس مما يتكرر وتعم به البلوى)[١].

وعليه يمكن أنْ نلخص آراء العلماء في هذه القاعدة إلى: رأي المثبتين للإجماع السكوتي، ورأي النافين له.

الأدلة ومناقشتها:

حجة المثبتين:

١ ـ إنَّ العادة قد جرت بأن أهل الاجتهاد إذا سمعوا جوابًا في حادثة حدثت يجتهدون ويظهرون ما عندهم من الخلاف، فلو كان عندهم خلاف لما قاله هذا القائل أو فعله لأظهروا ذلك، فلما لم يظهروا ذلك دلَّ على أنهم راضون بذلك[٢].

ونوقش هذا الدليل: بأنَّه يجوز أنْ يكون الواحد والاثنان منهم مخالفًا، ولكنه ترك إنكار ذلك، فإن الواحد والاثنين يجوز عليه ترك إنكار المنكر مع اعتقاد أنه منكر، وأنه يجب إنكاره، ولكنه تركه عاصيًا أو خائفًا[٣].

ولكن رد هذا النقاش: (بأن هذا خلاف الظاهر، وادعاء بغير دليل والأصل ما ذكرنا، لأن الأوْلى بالصحابة وأهل الفضل من أثنى الله عليهم بأنهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، أنهم لا يتركون إنكار المنكر مع علمهم بوجوب ذلك عليهم، مع ما علم من حالهم أنهم كانوا لا يتقون ولا يخافون أحداً في ذلك،

---

(١) المحصول، للرازي: ٤/ ١٥٩، وينظر: البحر المحيط، للزركشي: ٤/ ٤٩٦.

(٢) شرح اللمع، للشيرازي: ٢/ ٦٩١، وينظر: إحكام الفصول، لأبي وليد الباجي: ص٤٠٨.

(٣) إحكام الفصول، لأبي الوليد الباجي: ص٤٠٨.

وكان بعضهم يرد على بعض ويرشد بعضًا، ولم يحفظ عن أحد منهم أنه خاف في ذلك ولا هاب ولا رهب.

ولذلك روي عن محمد بن مسلمة أنه قال لعمر: لو ملت لقومناك، فقال عمر: الحمد لله الذي جعلني في أمة إذا ملت قوّموني، فبطل ما قالوه[١].

٢ ـ أنه لو شرط لانعقاد الإجماع التصريح من كل واحد منهم برأيه، أو موافقة الآخرين بالقول لأدى ذلك إلى أنه لا ينعقد إجماع أبدًا، لأنه يتعذر اجتماع أهل العصر كلهم في مكان واحد ليسمع من كل واحد رأيه، وكذلك فإنه لا تعلم مسألة فيها أقوال جميع الصحابة ولا خمسين منهم، فلو لو يكن إجماع إلا ما حصلت فيه جميع أقوالهم لم ينعقد إجماع جملة، وكذلك فإن أكثر الإجماعات المدعاة لا تكون إلا منهم[٢].

ونوقش هذا الدليل: بأن ذلك يعلم بالخبر عنهم، كما يعلم اليوم إجماع أصحاب الشافعي على مسألة، وأصحاب مالك على مسألة مع كثرتهم وافتراقهم[٣].

وردّ: بأن ذلك أيضًا لا يعلم اليوم من أصحاب مالك والشافعي، إلا ما ذكرنا أن يقول بعضهم قولاً، ويظهر ويشتهر ويسكت الباقون ولا فرق بين الموضعين[٤].

حجة النافين:

إنَّ سكوت الساكت عن القول لا يدل على الرضى به، ولا يدل على أنه مذهب

(١) المصدر نفسه: ص٤٠٩.

(٢) ينظر: فواتح الرحموت، للأنصاري: ٢/ ٣٣، والروض الباسم، للوزير اليماني: ١/ ٧٤.

(٣) إحكام الفصول، لأبي الوليد الباجي: ص٤٠٩.

(٤) المصدر نفسه: ص٤٠٩.

له، لأنَّه قد يسكت من غير إضمار الرضا لأسباب منها[(١)]:

١ ـ أن يعتقد أن كل مجتهد مصيب فلا يـرى الإنكار في المجتهدات أصلاً، لاعتقاده أن مخالفه غير مأثوم، بل هو مأجور فيه، وإذا احتمل هذا لم يجب حمله على الرضا به[(٢)].

وأجيب من وجهين:

أ ـ إنَّ هذا غير صحيح، لأنَّه لم يكن في الصحابة من يعتقد ذلك، بل هذا أمر قد حدث بعدهم، (ولهذا عاب بعضهم على بعض وأنكر بعضهم على بعض مسائل انتحلوها)[(٣)].

ب ـ (وهو أن العادة جاريـة بالمناقضة والمخالفة لمن قال بغير قوله، وإن اعتقد أنه مصيب، كما أنكم تناقضوننا أو تخالفوننا في مسائل تعتقدون أنّ كل مجتهد فيها مصيب، ولا يمنعكم ذلك من إظهـار مخالفتنا، وعلى هذا استقرت العادة، فلا يجوز ادعاء نقضها)[(٤)].

٢ ـ ومنها أن يكـون الساكت سكت لما يخاف فيه من الضرر على نفسه وعلى الأمة[(٥)]، ولذلك قال أبو هريرة ﷺ: «لو حدثتكم بكل ما سمعته من رسول الله ﷺ

---

(١) ينظر: المستصفى، للغزالي: ١/ ١٨٨، وروضة الناظر، لابن قدامة: ٧٧، وشرح اللمع، للشيرازي: ٢/ ٦٩٣، والمحصول، للرازي: ٤/ ١٥٤.

(٢) شرح اللمع، للشيرازي: ٢/ ٦٩٥.

(٣) روضة الناظر، لابن قدامة: ص٧٧.

(٤) إحكام الفصول، لأبي الوليد الباجي: ص٤١١ ـ ٤١٢، وينظر: شرح اللمع، للشيرازي: ٢/ ٦٩٥.

(٥) المستصفى، للغزالي: ١/ ١٨٨، وإحكـام الفصـول، لأبي الوليـد البـاجي: ص٤١٢، والمحصول، للرازي: ٤/ ١٥٤، والإحكام في أصول الأحكام للآمدي: مج١، ١/ ٢٢٨.

لقطع هذا البلعوم» رواه البخاري[١].

وقال ابن عباس ﷺ لما قيل له في إنكار العول: هلا قلته وعمر حي، فقال: هبته، وكان رجلاً مهيبًا[٢].

وأجيب من وجهين:

١ ـ أن هذا خطأ، لأن المعروف من الصحابة أنهم كانوا يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، ولا يخافون في الله لومة لائم، ولا يجوز أن يخافوا من إظهار الحق مضرة مع كونهم متناصرين على إظهاره[٣].

وقول أبي هريرة ﷺ لا يعترض على المقطوع المعلوم به، ولو سلمنا ذلك لجعل على أنه سمع من النبي ﷺ ذكر قوم بشر بأعيانهم وأسمائهم من أهل الفتنة ممن علم أنه لا يعتصم منهم، فخاف من ذكر ذلك، ولا يجوز أن يجعل على أنه قد سمع شرائعًا وأحكامًا من النبي ﷺ خاف من ذكرها ونقلها، ولو جاز ذلك لجاز أن يسمع غيره من النبي ﷺ أحكامًا كثيرة، وشرائع وآيات من القرآن وسورًا يخاف إيرادها ونقلها، وفي هذا إبطال ما قالوه[٤].

٢ ـ (وهو أنَّ هذا لو لزمنا لزمكم، لأنَّه يجوز أنْ يكون من القائلين أيضًا من يضمر خلاف ما يظهر مخافة، ويقول ما يعتقده مساعدة، وهذا يبطل القول بالإجماع جملة)[٥].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه بغير هذا اللفظ: ١/ ٥٦، برقم (١٢٠)، كتاب العلم، باب حفظ العلم.

(٢) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى: ٦/ ٢٥٣.

(٣) إحكام الفصول، لأبي الوليد الباجي: ص٤١٢، وشرح اللمع، للشيرازي: ٢/ ٦٩٤.

(٤) فواتح الرحموت، للأنصاري: ٢/ ٢٣٣.

(٥) شرح اللمع، للشيرازي: ٢/ ٦٩٦.

أما ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما فإنَّه لا يصح وفيه انقطاع باطن، وهو يتضمن اتهام صحابي جليل بالسكوت عن الحق، وكذلك هناك آثار منقولة عن ابن عباس رضي الله عنهما تدل على عكس قوله نقلها عنه ابن حزم[١]. وسيدنا عمر رضي الله عنه كان ألين للحق وأشد انقياداً له، ومَنْ هذا حاله فكيف يهاب ابن عباس رضي الله عنه في عرض رأيه عليه، وقصة عمر رضي الله عنه مع المرأة في مسألة تحديد المهر معروفة.

وكذلك فقد كان أمير المؤمنين رضي الله عنه يقدم ابن عباس رضي الله عنهما على الأكابر ويدخله مع أصحاب بدر ويسأله ويستحسن قوله، فكيف يكون له هيبة منه في عرض رأيه[٢].

٣ ـ يحتمل أنه قال الواحد منهم ذلك وسكت الباقون، بعضهم للرضى وبعضهم لعدم الرضى والاجتهاد بأن يكون قد ترك الاجتهاد[٣].

وأجيب: بأن هذا خلاف العادة، لأن النازلة إذا نزلت، فالعادة أن كل أهل النظر يرجعون إلى النظر والاجتهاد[٤].

٤ ـ أن يسكت، لأنه متوقف في المسألة، لأنه بعد في مهلة النظر[٥].

وأجيب: بأنه يكون في مهلة النظر يومًا أو يومين، ثم يظهر إما أنْ يموت في الفكر والروية، فهو خلاف العادة[٦].

٥ ـ أن يسكت؛ لأنه يراه قولاً سائغًا لمن أداه إليه اجتهاده، وإن لم يكن هو

---

(١) ينظر: المحلى، لابن حزم: ٩/ ٢٦٢ ـ ٢٦٧.

(٢) ينظر: فواتح الرحموت، للأنصاري: ٢/ ٢٣٣.

(٣) شرح اللمع، للشيرازي: ٢/ ٦٩٦.

(٤) البحر المحيط، للزركشي: ٤/ ٥٠٣، وينظر: روضة الناظر، لابن قدامة: ص٧٧.

(٥) المستصفى، للغزالي: ١/ ١٨٨، والمحصول، للرازي: ٤/ ١٥٦.

(٦) شرح اللمع، للشيرازي: ٢/ ٦٩٦، وينظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: ١/ ٢٢٩.

موافقًا عليه، بل كان يعتقد خطأه[١].

وأجيب:

١ ـ إنَّ ذلك لا يمنع من مباحثته ومناظرته، وطلب الكشف عن مأخذه، وذلك للعادة الجارية من زمن الصحابة ﷺ إلى زمننا هذا بمناظرة المجتهدين وأئمة الدين فيما بينهم لتحقيق الحق وإبطال الباطل، وإذا بطلت هذه الوجوه دل على أنهم إنما سكتوا لرضاهم بما ظهر من القول فصار كالنطق[٢].

٢ ـ إنَّ التابعين ﷺ كانوا إذا أشكل عليهم مسألة فنقل إليهم قول صحابي منتشر وسكوت الباقين كانوا لا يجوزون العدول عنه فهو إجماع منهم على كونه حجة[٣].

أما القائلون أنه حجة ظنية لا إجماع فقد استدلوا: (بأن الإجماع الصريح حجة قطعية، لأنه لا شبهة فيه فيكون حجة مقطوعًا بها.

أما السكوتي: فهو وإن تحقق رجحان احتمال الموافقة على احتمال المخالفة، إلا أنه لايزال الاحتمال قائمًا، وإن كان مرجوحًا، وهو يورث الشبهة في دلالة الإجماع، ومع الشبهة لا وجود للقطعية، فيترجح القول بأنه حجة ظنية)[٤].

أما القائلون إن كان من حاكم لم يكن إجماعًا، وإن لم يكن من حاكم كان إجماعًا وحجة. فقد استدلوا: إنَّ هذا القول إن كان من حاكم لم يدل سكوت الباقين

(١) المستصفى، للغزالي: ١/ ١٨٨، والمحصول، للرازي: ٤/ ١٥٤، والإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: ١/ ٢٢٨.

(٢) البحر المحيط، للزركشي: ٤/ ٥٠٣.

(٣) روضة الناظر، لابن قدامة: ص٧٧.

(٤) أصول الفقه الإسلامي، لشلبي: ١/ ١٨٥، وينظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: ١/ ٢٣٠، وجمع الجوامع، للبناني: ٢/ ١٩٧.

على الإجماع، لأن الواحد منا قد يحضر مجالس الحكام فيجدهم يحكمون بخلاف مذهبه وما يعتقده، ثم لا ينكرِ عليهم[١].

وكذلك: (لأن حكم الحاكم يقطع الخلاف، ويسقط الاعتراض بخلاف قول المفتي، فإن فتواه غير لازمة ولا مانعة من الاجتهاد)[٢]، وأيضًا: (لأن الإمام لا يعترض عليه فلا يكون سكوتهم دليل الرضا)[٣].

وأجيب: بأن هذا غير مسلم، والدليل على ذلك حادثة سيدنا علي ﷺ في بيع أمهات الأولاد، وذلك أنه قال يومًا على المنبر: (كان رأيي ورأي أمير المؤمنين عمر أن لا تباع أمهات الأولاد وأرى الآن أن يبعن)، فقام عبيدة السلماني وقال: رأيك مع أمير المؤمنين أحب إلينا من رأيك وحدك)[٤].

وكذلك المرأة التي ردت على عمر ﷺ عندما نهى عن المغالاة في المهور، فدل على بطلان هذا الكلام: (وأما نحن إذا حضرنا مجالس الحكام فلا ننكر عليهم؛ لأن الإنكار قد تقدم والعلم به سابق، فلا نحتاج أن نقول له: «أخطأت في هذه المسألة»، لأنه يقول: «قد عرفت مذهبي ومذهبكم في هذا والصواب عندي هذا»)... إنَّما نقول ذلك في مسألة لم يتقدم العلم بها.

ومثل ذلك إذا وقع لا يسكتون عن إظهار ما عندهم وإن كان إمامًا أو حاكمًا[٥].

---

(١) المحصول، للرازي: ٤/ ١٥٧.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: ١/ ٢٢٩، وشرح المحلى على جمع الجوامع: ٢/ ١٨٩.

(٣) البحر المحيط، للزركشي: ٤/ ٥٠٠.

(٤) شرح اللمع، للشيرازي: ٢/ ٦٩٢، والأثر أخرجه البيهقي في السنن الكبرى: ٦/ ٣٤٨.

(٥) شرح اللمع، للشيرازي: ٢/ ٦٩٧، وينظر: المحصول، للرازي: ٤/ ١٥٧، والإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج١، ١/ ٣٢.

أما الـذين خصصوا حجية الإجماع السكوتي بعصر الصحابة فقد استدلوا: إنَّ الصحابة ﷺ: (لشدتهم في الدين لا يسكتون عما لا يرضون به خلاف غيرهم فقد يسكتون)[١].

وكذلك فإن الصحابة ﷺ: (لو اعتقـدوا خلافه لأنكروه، إذ لا يصح منهم أنْ يتفقوا على ترك إنكار المنكر)[٢].

(ولأن الحق لا يخرج من غيرهـم)[٣]، وعليه فإن إجماع الصحابة السكوتي ينبغي أن ينزل منزلة الصريح لعدة اعتبارات منها: قلتهم ومعرفة أشخاصهم.

ولما عـرف من سيرتهم ومبادرتهم إلى قول الحق الذي يرونه دون خشية من أحـد ولا مهابـة لأحـد حرصًا منهم على الوفاء بما أخذه الله تعالى من عهده على العلمـاء من لزوم بيان الحق وعدم كتمانه ويكفينا هنا للتدليل على ما نقول أن نذكر أن هـذا الوصف كان عامًا حتى في آحـاد المسلمين، ألا يرى أن امرأة ردت على عمر ﷺ منكرة ما ذهب إليه من رأي في تقليل المهور للنساء، وهو يخطب على المنبر دون أن تخشى شيئًا، وقصة بلال ومناقشته لعمر بن الخطاب ﷺ في مسألة قسمة الأراضي المفتوحـة لـرأي عمر، بل وأغلظ له بالقول، ولـم يمنعه من ذلك أن يخـالف أمير المؤمنين ﷺ، حتى أن عمر بن الخطـاب لـم يسعـه إلا أنْ قال: (اللهم اكفني بلالاً وصحبه) ولـم يرد على هذا ولـم يعنفه، فإذا كـان هذا شأن القوم فمن العسير أن نسلم بأن سكوت مجتهديهم كان لغير الرضا والموافقة بل أننا نكـاد نجزم أن سكوتهم محمـول على الـرضـا والموافقـة مـا دام الـرأي قـد وصلهم،

(١) شرح المحلي على جمع الجوامع: ٢/ ١٨٩.
(٢) البحر المحيط، للزركشي: ٢/ ٥٠١.
(٣) المصدر نفسه.

ووصوله إليهم كان ميسورًا لقلتهم كما قلنا ولوجودهم في المدينة في مكان قريب منها[١].

وهذا الكلام لا غبار عليه، ولكن ينبغي أن لا يحصر الإجماع السكوتي في حجيته على عصر الصحابة دون غيرهم من التابعين وتابعي التابعين ومن بعدهم[٢]؛ لأن النبي ﷺ أثنى عليهم بقوله: «خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم» رواه البخاري[٣].

وقد صرح العلماء بأن الإجماع السكوتي لا يختص في حجيته بعصر الصحابة فقط، بل يشمل من بعدهم فمن أقوالهم في ذلك:

١ ـ **قال الإمام النووي**: (ظاهر كلام أصحابنا أن القائل القول المنتشر من غير مخالفة، ولو كان تابعيًا أو غيره ممن بعده فحكمه حكم الصحابة، ثم قال بعد أن صحح التسوية بين الصحابة ومن بعدهم: فإن التابعي كالصحابي في هذا من حيث أنه انتشر وبلغ الباقين ولم يخالفوا، فكانوا مجمعين وإجماع التابعين كإجماع الصحابة)[٤].

٢ ـ **وقال الإمام ابن اللحام الحنبلي** في كتابه المختصر في أصول الفقه على

---

(١) ينظر: إحكام الفصول، للباجي: ص٤٠٩، وفواتح الرحموت، للأنصاري: ٢/ ٢٣٣، وشرح اللمع، للشيرازي: ٢/ ٦٩١، وأثر الأدلة المختلف فيها، د. البغا: ص٣٥١، والوجيز في أصول الفقه، د. عبد الكريم زيدان: ص١٩١ ـ ١٩٢.

(٢) البحر المحيط، للزركشي: ٤/ ٥٠٢.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه: ٥/ ٢٣٦٢، برقم (٦٠٦٥)، كتاب الرقاق، باب ما يحذر من زهرة الدنيا والتنافس فيها.

(٤) المجموع شرح المهذب، للنووي: ١/ ٥٩.

مذهب الإمام أحمد: (والأكثر على أنه لا فرق بين مذهب الصحابي أو المجتهدين في ذلك)[١].

* * *

• المطلب الثالث ـ اعتبار قول الصحابي في الأحكام:

الصحابي عند جمهور الأصوليين: هو من لقي الرسول ﷺ مؤمناً به، ولازمه زمنًا طويلاً[٢].

وعند جمهور المحدثين: من لقي النبي ﷺ مؤمنًا به، ومات على الإسلام سواء طالت صحبته أو لم تطل[٣].

والقاعدة المستقاة من خلاف الحنفية والشافعية في حجية قول الصحابي هي:

هل يخالَف الواحد من أصحاب النبي ﷺ بمخالفة غيره؟

أصل بناء القاعدة:

عن الشعبي عن شريح: (أنه كتب إلى عمر يسأله فكتب إليه أن اقض بما في كتاب الله، فإن لم يكن في كتاب الله، فبِسُنَّة رسول الله ﷺ، فإنَّ لم يكن في كتاب الله ولا في سنة رسول الله ﷺ، فاقض بما قضى به الصالحون، فإنْ لم يكن في كتاب الله ولا في سنة رسول الله ﷺ ولم يقض به الصالحون فإن شئت فتقدم وإن شئت فتأخر ولا أرى التأخر إلا خيراً لك والسلام عليكم) رواه النسائي[٤].

---

(١) المختصر في أصول الفقه، لابن اللحام: ص٧٨.

(٢) ينظر: مسلم الثبوت: ٢/ ١٢٠، وشرح الجلال المحلي على جمع الجوامع: ٢/ ١٦٥.

(٣) ينظر: نزهة النظر شرح نخبة الفكر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني: ص٨٨، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ١٩٨٩م.

(٤) أخرجه النسائي في سننه: ٨/ ٢٣١، برقم (٥٣٩٩)، كتاب آداب القضاة، باب الحكم باتفاق أهل العلم.

فقال النافون لحجية قول الصحابة بالمطلق: بأنَّ الصحابة ﷺ نُقِلَ عنهم في الاحتجاج بقولهم، فقد كتب عمر بن الخطاب ﷺ لشريح، إذ أمره أنْ يقضي بكتاب الله، ثم بسنة رسول الله ﷺ، ثم برأيه، ولم يقل له اقض بقولي[١].

إلا أن المخالفين لهم قالوا: فقد أمره بعد كتاب الله تعالى وسنة نبيه ﷺ أنْ يقضي بما قضى به الصالحون، ولا يشترط أنْ يقول له: اقض بقولي، والصحابة ﷺ أوْلى بلقب الصالحين الذين تتبع أقوالهم، ثم قال له بعد ذلك: «فإنْ شئت فتقدم، وإن شئت فتأخر ولا أرى التأخر إلا خيراً لك»، أي التأخر عن الاجتهاد[٢].

ويؤيد ذلك: عن عبد الرحمن بن يزيد قال: (أكثروا على عبدالله ذات يوم، فقال عبدالله: إنه قد أتى علينا زمان ولسنا نقضي ولسنا هنالك، ثم إن الله ﷻ قدر علينا أن بلغنا ما ترون فمن عرض له منكم قضاء بعد اليوم فليقض بما في كتاب الله، فإن جاء أمر ليس في كتاب الله فليقض بما قضى به نبيه ﷺ، فإن جاء أمر ليس في كتاب الله ولا قضى به نبيه ﷺ فليقض بما قضى به الصالحون، فإن جاء أمر ليس في كتاب الله ولا قضى به نبيه ﷺ ولا قضى به الصالحون فليجتهد رأيه، ولا يقول إني أخاف وإني أخاف فإن الحلال بيّنٌ والحرام بيّن وبَيْنَ ذلك أمور مشتبهات فدع ما يريبك إلى ما لا يريبك) رواه النسائي، وقال عنه: هذا حديث جيد[٣].

ولهذا يقول الإمام الشافعي ـ رحمه الله تعالى ـ: (إنَّ أصل مذهبنا أنْ لا يُخَالَف

---

(١) ينظر: ميزان الأصول، للسمرقندي: ٢/ ٦٩٩، ومنهج الصحابة في الترجيح، لمحمود عبد العزيز: ص٢١.

(٢) منهج الصحابة في الترجيح، لمحمود عبد العزيز: ص٢١.

(٣) أخرجه النسائي في سننه: ٨/ ٢٣٠، برقم (٥٣٩٧)، كتاب آداب القضاة، باب الحكم باتفاق أهل العلم.

الواحد من أصحاب النبي ﷺ إلاّ أن يخالفه غيره منهم)[١].

آراء العلماء:

رأي الحنفية: انقسم الحنفية فيما بينهم على رأيين:

١ ـ قول الصحابي ليس بحجة مطلقًا، أي: يخالَف الواحد من أصحاب النبي ﷺ بمخالفة غيره، وبه قال الكرخي من الحنفية[٢]، والإمام الشافعي ـ رحمه الله تعالى ـ في أحد قوليه.

وعند التحقيق في مذهب الإمام الشافعي ـ رحمه الله تعالى ـ نجد أنَّ هذه النسبة غير صحيحة، بدليل ما جاء في الرسالة عندما سئل عن أقاويل أصحاب النبي ﷺ إذا تفرقوا؟: (فقلت: نصير منها إلى ما وافق الكتاب أو السنة أو الإجماع أو كان أصح القياس... قلت له: ما وجدنا في هذا كتاباً ولا سنة ثابتة، ولقد وجدنا أهل العلم يأخذون بقول واحدهم مرة ويتركونه مرة أخرى، ويتفرقون في بعض ما أخذوا به منهم، قال: فإلى أي شيء صرت من هذا؟ قلت: إلى اتباع قول واحد، إذ لم أجد كتابًا، ولا سنة، ولا إجماعًا، ولا شيئًا في معناه، يحكم له بحكمه، أو وجد معه قياس. وقلَّ ما يوجد من القول الواحد منهم لا يخالفه غيره من هذا)[٣].

---

(١) طبقات الشافعية الكبرى، لابن السبكي: ٢/ ١٣٧.

(٢) وهو قول الأشاعرة والمعتزلة، والإمام أحمد بن حنبل رحمَه الله تعالى في إحدى الروايتين عنه، وبه قال الشيعة الإمامية، ينظر: شرح اللمع: ٢/ ٧٤٢، والإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج٢، ٤/ ١٣٠، نزهة الخاطر العاطر، للدمشقي: ١/ ٤٠٤، وتيسير التحرير، لأمير بادشاه: ٣/ ١٣٣، والأصول العامة للفقه المقارن، محمد تقي الحكيم: ٤٣٩ ـ ٤٤٢.

(٣) الرسالة، للشافعي: ص٥٩٧ ـ ٥٩٨.

فهـذا نص قاطع يدل على أنه كان يأخذ بأقوال الصحابة إذا اجتمعوا، وإذا افترقوا اختار من أقوالهم ما كان أقرب إلى الكتاب والسنة[١].

٢ ـ موافقة الشافعية والجمهور أنّ قول الصحابي حجة، أي: لا يخالَف الواحد من أصحاب النبي ﷺ بمخالفة غيره[٢].

رأي الشافعية: إنَّه حجة شرعية مطلقة مقدمة على القياس[٣].

تحرير محل الخلاف:

اتفق الأصوليون على الأخذ بقول الصحابي فيما لا مجال للرأي والاجتهاد فيه؛ لأنَّه من قبيل الخبر التوقيفي عن الرسول ﷺ، ولا خلاف أيضًا فيما أجمع عليه الصحابة ﷺ أو كان مما لا يعرف له مخالف، وهو ليس حجة على صحابي آخر؛ لأن الصحابة اختلفوا في كثير من المسائل، ولو كان قول أحدهم حجة على غيره لما تأتى منهم هذا الخلاف.

وإنَّما الخلاف في فتوى الصحابي الصادرة عن اجتهاده المحض بالنسبة لمن بعده من التابعين ومن بعدهم، إذا لم يجد المجتهد في المسألة دليلاً آخر من كتاب أو سنة[٤].

---

(١) ينظر: أصول الفقه لأبي زهرة: ص٢٠١ ـ ٢٠٢.

(٢) تيسير التحرير، لأمير بادشاه: ٣/ ١٣٣، والأصول العامة للفقه المقارن، محمد تقي الحكيم: ٤٣٩ ـ ٤٤٢.

(٣) وبه قال الأئمة مالك، والشافعي في قول آخر له، وأحمد في رواية أخرى عنه. ينظر: روضة الناظر، لابن قدامة: ص٨٤، وكشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٢/ ٩٣٧، ومختصر ابن اللحام: ١٦١، مسلم الثبوت: ٢/ ١٨٦، والتبصرة، للشيرازي: ص٣٩٥، والمحصول: ٢/ ٣/ ١٧٨، والمسودة، لآل تيمية: ص٣٣٧.

(٤) ينظر: اللمع، للشيرازي: ٢/ ٦٩٠، والإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج٢، =

انقسم الحنفية فيما بينهم بحجية قول الصحابي، منهم من أخذ به وأثبته، ومنهم من أبعده ونفاه والحال كذلك بالنسبة إلى الشافعية.

الأدلة ومناقشتها:

حجة النافين:

استدل أصحاب المذهب الأول القائلين بأن مذهب الصحابي ليس بحجة مطلقًا بأدلة كثيرة أهمها:

١ ـ قوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَخْرَجَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ مِن دِيَـٰرِهِمْ لِأَوَّلِ ٱلْحَشْرِ ۚ مَا ظَنَنتُمْ أَن يَخْرُجُوا۟ ۖ وَظَنُّوٓا۟ أَنَّهُم مَّانِعَتُهُمْ حُصُونُهُم مِّنَ ٱللَّهِ فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا۟ ۖ وَقَذَفَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلرُّعْبَ ۚ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِى ٱلْمُؤْمِنِينَ فَٱعْتَبِرُوا۟ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَـٰرِ ﴾[الحشر: ٢].

٢ ـ قوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَـٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾[النساء: ٥٩].

وجه الدلالة: أن الله تعالى أمر العلماء في الاجتهاد في الآية الأولى، وإذا وقع التنازع بالآراء أمرهم بالرجوع إلى كتابه وسنة رسوله ﷺ في الآية الثانية، ولم يأمرهم بالرجوع إلى أقوال الصحابة؛ لأنَّه حصره فيهما، فدَّل ذلك على أن الرجوع لأقوالهم مخالفة لأمر الشارع[1].

= ٤/ ١٣٠، والمجموع شرح المهذب، للنووي: ١/ ٥٩، والمختصر في أصول الفقه، لابن اللحام: ٧٧، ومختصر المنتهى مع الحواشي: ٢/ ٢٨٧، وحاشية العطار على جمع الجوامع: ٢/ ٣٩٦.

(١) ينظر: أصول السرخسي: ٢/ ١٠٦.

وقد نوقش:

بأنَّ الرجوع إلى مذهبِ الصحابي يكون عند عدمِ الظفر بما يدل على حكم الواقعة من الكتاب والسنة[١].

٣ ـ أجمع الصحابة على جواز مخالفة كل واحد منهم للآخر، فلو كان قول الواحد منهم حجة، لكان يجب على كل واحد منهم اتباع الآخر[٢].

٤ ـ الصحابي ممن يقر على الخطأ، فلم يكن قوله حجة كالتابعي ومن بعده، وهذا صحيح؛ لأن التابعي وتابعه ساوى الصحابي في آلة الاجتهاد، وجواز تقليد العامي له، ثم لا يجوز أن يكون قوله حجة، كذلك الصحابي[٣].

حجة المثبتين:

استدل المثبتون لحجية قول الصحابي بالكتاب والسنة والمعقول:

١ ـ قال تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ۗ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم ۚ مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾[آل عمران: ١١٠].

وجه الدلالة: بأنَّ هـذه الآية خطاب مع الصحابة بأن ما يأمرون به معروف، والأمر بالمعروف واجب القبول، فوجب الأخذ بقول الصحابي[٤].

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج٢، ٤/ ١٣١.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج٢، ٤/ ١٣١، وينظر: أصول الفقه الإسلامي، لوهبة الزحيلي: ٢/ ٨٥٤.

(٣) شرح اللمع، ٢/ ٧٤٢.

(٤) ينظر: التبصرة: ص٣٩٦، وشرح اللمع: ٢/ ٧٤٣، والإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج٢، ٤/ ١٣٣.

وقد نوقش: بأنه إخبار عن جماعتهم، وما يأمر به الجماعة يجب اتباعه، والخلاف في قول الواحد، فلا حجة في الآية[١].

٢ ـ احتجوا بأحاديث كثيرة منها:

أ ـ ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» رواه ابن عبد البر من حديث جابر ﷺ، وقيل: إسناده لا تقوم به حجة. لأن الحارث ابن عقبة ـ أحد رواته ـ مجهول[٢].

ب ـ عن عبيدة السلماني عن عبدالله ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «خير أمتي القرن الذين يلوني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم» رواه الإمام مسلم، ورواه الإمام مالك بلفظ: «خير القرون قرني»[٣].

ج ـ عن أبي سعيد الخدري ﷺ قال: قال النبي ﷺ: «لا تَسبُّوا أصحابي فلو أن أحدكَم أنفقَ مثلَ أُحدِ ذهباً ما بلغَ مُدَّ أحدِهِم وَلا نصيفه» متفق عليه رواه الإمامان البخاري ومسلم[٤].

وجه الدلالة من الأحاديث: تدل الأحاديث على وجوب اتباع الصحابة ﷺ

---

(١) شرح اللمع: ٢/ ٧٤٣.

(٢) جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر: ٢/ ٩٦، ينظر: تلخيص الحبير: ٤/ ٢٠٩.

(٣) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه: ٤/ ١٩٦٢، برقم (٢٥٣٣)، كتاب فضائل الصحابة ﷺ، باب فضل الصحابة ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم، والإمام مالك في الموطأ من رواية محمد بن الحسن: ٣/ ٢٩٥، برقم (٨٤٧)، كتاب الصرف وأبواب الربا، باب الرجل يكون عنده شهادة.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه: ٣/ ١٣٤٣، برقم (٣٤٧٠)، كتاب فضائل الصحابة، باب قول النبي ﷺ: «لو كنت متخذاً خليلاً»، ومسلم في صحيحه: ٤/ ١٩٦٧، برقم (٢٥٤٠)، كتاب فضائل الصحابة ﷺ، باب تحريم سب الصحابة ﷺ.

والعمل بما قالوا بتزكية النبي ﷺ لهم.

وقد نوقشت هذه الأحاديث:

إنَّ الحديث الأول ليس ثابتًا والكلام فيه معروف عند المحدثين، إذ ضعفه جدًا ابن حجر العسقلاني، وقال ابن حزم: إنَّه باطل مكذوب لا أصل له[1].

ولو فرضنا أنَّ الحديث ثابت لكان معناه أنهم قدوة في اتباع الشريعة والعمل بها، لحرصهم الشديد على اتباعها والمشي على طريقتها، بل أنه لا دلالة في هذا الحديث على عموم الاقتداء بهم في كل ما يقتدى به، وإنَّما يمكن حمله على الاقتداء بهم فيما يروونه عن النبي ﷺ، وليس الحمل على غيره أولى من الحمل عليه.

أما الأحاديث الأخرى فتستلزم عدالتهم وفضلهم والجميع يعرفون مكانة الصحابة العظيمة ولا ينكرون فضلهم، ولكن هذا شيء والاحتجاج بأقوالهم كحجة شرعية شيء آخر لا تدل عليه تلك الأحاديث[2].

٣ ـ إنَّ مذهب الصحابي إمَّا أنْ يكون عن نقل أو اجتهاد، فإن كان الأول، كان حجة، وإنْ كان الثاني فاجتهاد الصحابي مرجح على اجتهاد التابعي ومن بعده، لترجحه بمشاهدة التنزيل، ومعرفة التأويل، ووقوفه على أحوال النبي ﷺ، ومراده من كلامه ما لم يقف عليه غيره، فكان حال التابعي إليه كحال العامي بالنسبة إلى المجتهد التابعي، فوجب اتباعه له[3].

---

(١) ينظر: تلخيص الحبير، لابن حجر: ٤/ ١٩٠.

(٢) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج٢، ٤/ ١٣٤، وإرشاد الفحول، للشوكاني: ص٢١٧.

(٣) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج٢، ٤/ ١٣٣.

ردٌّ وترجيح:

لا نسلم بأن مستنده النقل، لأنَّه لو كان معه نقل لأدّاه ورواه؛ لأنَّه من العلوم النافعة، وذلك خلاف الظاهر من حال الصحابي، فلم يبق إلا أن يكون عن رأي واجتهاد، وعند ذلك فلا يكون حجة على المجتهدين بعده؛ لجواز أنْ يكون دون غيره في الاجتهاد، وإن كان متميزًا بما ذكروه من الصحبة ولوازمها، ولهذا قال ﷺ: «رب حامل فقه إلى من هو أفقه منه» رواه الترمذي عن زيد بن ثابت ﷺ، وقال عنه: حديث حسن[1]، وهو منتقض بمذهب التابعي فإنه ليس بحجة على من بعده من تابعي التابعين، وإن كانت نسبته إلى تابعي التابعين كنسبة الصحابي إليه[2].

والراجح ـ والله تعالى أعلم ـ أن قول الصحابي ليس حجة ملزمة، ولكن يؤخذ به حيث لا نص في المسألة من كتاب أو سنة أو إجماع، ولا يوجد في المسألة دليل آخر معتبر، ففي هذه الحالة: أرى أن الأخذ بقول الصحابي أولى، فإنَّ هذا المقام لم يكن إلاَّ لرسل الله الذين أرسلهم بالشرائع إلى عباده، لا لغيرهم، وإنْ بلغ في العلم والدين وعظم المنزلة أي مبلغ، ولا شكَّ أنَّ مقام الصحبة مقام عظيم، ولكن ذلك في الفضيلة وارتفاع الدرجة وعظمة الشأن، وهذا مُسلَّم لا شكَّ فيه، ولهذا مدُّ أحدهم لا يبلغه من غيرهم الصدقة بأمثال الجبال، ولا تلازم بين هذا وبين جعل كل واحد منهم بمنزلة رسول الله ﷺ في حجة قوله وإلزام الناس باتباعه، فإن ذلك مما لم يأذن الله به ولا ثبت عنه فيه حرف واحد[3].

* * *

(١) أخرجه الترمذي في سننه: ٥/ ٣٣، برقم (٢٦٥٦)، كتاب العلم، باب ما جاء في الحث على تبليغ السماع.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: ٤/ ١٣٥.

(٣) ينظر: إرشاد الفحول، للشوكاني: ص٣٢٠.

* **المطلب الرابع ـ اعتبار شرع من قبلنا في بناء الأحكام:**

المراد بشرع من قبلنا: ما نقل إلينا من أحكام تلك الشرائع التي كانوا مكلفين بها، على أنها شرع الله ﷻ لهم، وما بينه لهم رسلهم عليهم الصلاة والسلام[1].

أصل بناء القاعدة:

الشرائع السابقة قسمان:

الأول: ما لم يرد له ذكر أصلاً في شريعتنا، وهذا لا خلاف في أننا غير متعبدين به، لأنه لا طريق إلى معرفته إلا بالنقل عنهم، وهم غير مؤتمنين في النقل لأنهم متهمون في ذلك لظهور الحسد والعداوة منهم؛ لأنهم حرفوا الكتب، فيجوز أن يكون ذلك من جملة ما غيروا أو بدلوا.

الثاني: ما ثبت ذكره في شريعتنا وهو نوعان:

١ ـ ما ثبت نسخه بنص في شريعتنا، كتحريم كل ذي ظفر وشحوم البقر والغنم على اليهود، إذ قال تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا كُلَّ ذِى ظُفُرٍ وَمِنَ ٱلْبَقَرِ وَٱلْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَآ إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَآ أَوِ ٱلْحَوَايَآ أَوْ مَا ٱخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ذَٰلِكَ جَزَيْنَٰهُم بِبَغْيِهِمْ وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ﴾[الأنعام: ١٤٦].

فإنَّ الله تعالى نسخ ذلك التحريم في شريعتنا في قوله تعالى قبل هذه الآية: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[الأنعام: ١٤٥].

ومثله في ذلك الغنائم، فإن الرسول ﷺ يقول: «أُحِلَّتْ لي الغنائم ولم تحل

(١) أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، الدكتور مصطفى ديب البغا: ص٣٢.

لأحد قبلي» رواه الإمام مسلم[١].

فإن هذا الحديث يفيد أن الغنائم كانت محرمة عليهم ثم نسخ ذلك التحريم بالنسبة إلينا.

وهذا النوع لسنا متعبدين به بالاتفاق[٢].

٢ ـ ما لم ينص على نسخه في شريعتنا وهو صنفان:

الصنف الأول: صنف نص على أنه مكتوب علينا كما كتب عليهم، أو قرر مثله في شريعتنا، وهذا لا نزاع أيضًا في أننا متعبدون فيه لأنه شريعتنا[٣].

ومن ذلك تشريع الصيام الذي جاء في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ﴾[البقرة: ١٨٣].

ومن ذلك الأضحية فإنها سنة إبراهيم عليه السلام، وقد قال رسول الله ﷺ عندما سئل عن الأضحية بأنها: «سُنة أبيكم إبراهيم» رواه الحاكم، وقال عنه: حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه[٤].

الصنف الثاني: صنف لم ينص على ذلك بل قصه الله تعالى علينا في كتابه، أو على لسان نبيه ﷺ، وهذا هو موضع الخلاف بين الأئمة رحمهم الله، كما حققه

(١) أخرجه مسلم في صحيحه: ١/ ٣٧٠، برقم (٥٢١)، كتاب المساجد ومواضع الصلاة.

(٢) ينظر: كشف الأسرار: ٢/ ١٧٢، ومذكرة أصول الفقه: ص١٦٢، وأصول الفقه الإسلامي، لشلبي: ١/ ٣٦٣.

(٣) ينظر: أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، د. مصطفى ديب البغا: ص٥٣٤، ورحلة الحج إلى بيت الله الحرام، لمحمد الأمين الشنقيطي: ص١٠٨.

(٤) أخرجه الحاكم في المستدرك على الصحيحين: ٢/ ٤٢٢، برقم (٣٤٦٧)، كتاب التفسير، باب تفسير سورة الحج.

غير واحد من العلماء[١]. قال الإمام ابن السبكي رحمه الله:

(رأيت صاحب البحر قد ذكر في كتاب الصوم ما نصه: فرع: جرت عادة الناس بترك الكلام في رمضان، وليس له أصل في الشرع، والرسول ﷺ والصحابة لم يفعلوه إلا أن له أصلاً في شرع من قبلنا. قال تعالى لزكريا عليه السلام: ﴿ قَالَ رَبِّ ٱجْعَل لِّيٓ ءَايَةً قَالَ ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَ لَيَالٍ سَوِيًّا ﴾[مريم: ١٠]، وقال لمريم عليها السلام: ﴿فَكُلِي وَٱشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ ٱلْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِيٓ إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ ٱلْيَوْمَ إِنسِيًّا ﴾[مريم: ٢٦].

وقد قال بعض أصحابنا: «شرع من قبلنا يلزمنا، فيكون هذا قربة تستحب»، ومن قال لا يلزمنا شرع من قبلنا، قال: لا يستحب)[٢].

آراء العلماء:

رأي الحنفية: إنَّ ما صح من شرع من قبلنا شرع لنا من طريق الوحي إلى الرسول ﷺ لا من جهة كتبهم المُبَدَّلَة فيجب علينا العمل به ما لم يرد في شرعنا خلافه ولم يظهر إنكار له[٣].

---

(١) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٢/ ١٧٢، ومذكرة أصول الفقه، للشنقيطي: ص١٦٢، وأصول الفقه الإسلامي للدكتور: محمد مصطفى شلبي: ص٣٦٢، وأثر الأدلة المختلف فيها، د. مصطفى ديب البغا: ص٥٣٤، وآراء الباقلاني الأصولية، للدكتور سعدي خلف الجميلي: ص٢٤٣.

(٢) طبقات الشافعية الكبرى، لابن السبكي: ٧/ ١٦٦. وينظر: طبقات الشافعية، لابن قاضي شُهبة: ١/ ٢٩٣.

(٣) وبه قال المالكية وأحمد في رواية عنه، وهي المرجحة عند أكثر أصحابه. ينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٢/ ١٧٢، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت: ٢/ ١٨٤، وأصول السرخسي: ٢/ ٩٩، شرح التلويح على التوضيح: ٢/ ١٦، وإحكام =

رأي الشافعية: انقسم الشافعية إلى رأيين:

١ ـ إنَّ شرع من قبلنا ليس شرعًا لنا(١).

٢ ـ موافقة رأي الحنفية، وبه قال بعض الشافعية(٢).

تحرير محل الخلاف:

لا خلاف بين العلماء في شرائع من قبلنا التي نسختها شريعتنا، لا تكون مشروعة في حقنا(٣).

ولا خلاف في أنَّ ما نقل في كتبهم لا يلزمنا العمل به. لقيام الدليل القطعي على تحريف كتبهم، أما الأحكام التي كانت هي أحكامهم في كتبهم، وقد أخبرنا الله تعالى أنَّها لنا أيضًا، فلا خلاف فيه فيجب اتباعها، إنّما الخلاف في الأحكام التي أخبرنا الله تعالى في كتابه، أو أخبرنا رسوله ﷺ أنها من شرائعهم، ولم يرد

= الفصول، للباجي: ص٣٢٧، والتبصرة: ١/ ٢٨٥، وتخريج الفروع على الأصول، للزنجاني: ص١٩٩.

(١) وهذا مذهب الأشاعرة والمعتزلة والشيعة، والرواية الثانية عن الإمام أحمد. ينظر: المستصفى: ١/ ٢٠٥، والإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج٢، ٤/ ١٢٣، حاشية البناني على شرح المحلي على جمع الجوامع: ٢/ ٣٥٢، والتمهيد في تخريج الفروع على الأصول، للأسنوي: ١/ ٤٤١، والمنخول: ١/ ٢٣٣، البرهان: ١/ ٣٣٢، روضة الناظر: ص٨٢، المختصر في أصول الفقه: ص١٦١.

(٢) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٢/ ١٧٢، وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت: ٢/ ١٨٤، وأصول السرخسي: ٢/ ٩٩، شرح التلويح على التوضيح: ٢/ ١٦، وإحكام الفصول: ص٣٢٧، والتبصرة: ١/ ٢٨٥، وتخريج الفروع على الأصول، للزنجاني: ص١٩٩.

(٣) أصول الفقه، للخضري الباجوري: ص٣٥٦، والاجتهاد فيما لا نص فيه، الطيب خضري: ٢/ ١٣٥.

دليل على نسخها[1].

فهذه الأحكـام التي نقلت إلينا من شرائعهـم، هل النبيُّ ﷺ ـ بعد البعثة ـ والأمة من بعده مكلفون باتباعها، ومتعبدون بها، أو لا؟

الأدلة ومناقشتها:

حجة المثبتين: (الحنفية):

استدل الحنفية ومن قال بقولهم بما يأتي:

١ ـ قوله تعالى في حق الأنبياء عليهم الصلاة والسلام: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡۗ قُل لَّآ أَسۡـَٔلُكُمۡ عَلَيۡهِ أَجۡرًاۖ إِنۡ هُوَ إِلَّا ذِكۡرَىٰ لِلۡعَٰلَمِينَ﴾[الأنعام: ٩٠].

فقد أمر الله تعـالى نبيه ﷺ بالاقتـداء بهداهم، وشرعهم من هداهـم؛ لأن الهدى اسم للإيمان والشرائع جميعًا، فالاهتداء لا يقع إلاّ بهما، فوجب عليه ﷺ اتباع شرعهم، وما كان واجبًا في حقه كان واجبًا في حقنا.

فإن قيل: المـراد بقوله: ﴿فَبِهُدَىٰهُمُ﴾ التوحيد، والدليل عليه أنه أضاف ذلك إلى الجميع، والذي يشترك الجميع فيه هو التوحيد، فأما الأحكـام الشرعية فإن الشرائع فيها مختلفة ولا يمكن اتباع الجميع فيها[2].

أجيب: إن الشريعـة من جملـة الهـدى فتدخـل في عمـوم قولـه تعـالى: ﴿فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡ﴾ فاللفظ عام فيجب حمله على عمومه، إلا ما خصَّه الدليـل، وليس إذا قام الدليل على اختلافهم في حكم أو أحكام يسيرة مما يمنع إطلاق لفظ الاتفاق عليهم في الشريعـة إذا كان حكمهم اقتداء بعضهم ببعض، ولذلك يقال في

---

(١) أصول الفقه، للخضري الباجوري: ص٣٥٦، والاجتهاد فيما لا نص فيه: ٢/ ١٣٦.

(٢) إحكام الفصول، للباجي: ص٣٢٨، والمستصفى، للغزالي: ١/ ٢٠٧، وروضة الناظر، لابن قدامة: ص٨٣، والإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج٢، ٤/ ١٢٥.

المسلمين اليوم أنهم مقتدون بمن تقدم من الصحابة ومن توفي في عصر النبي ﷺ ومتبعون لهم، وقد نسخت بعد موتهم أحكام يجب مخالفتهم فيها[١].

٢ ـ قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَالَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِىٓ إِلَيْهِ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِىٓ إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ﴾[الشورى: ١٣].

فالدين اسم لما يدان الله تعالى به من الإيمان والشرائع، فدلت الآيات على وجوب اتباعنا لشريعة نوح عليه السلام ومن ذكر بعده.

وقد نوقش: بأن المراد من الدين إنما هو أصل التوحيد لا ما اندرس من شريعته، ولهذا لم ينقل عن النبي ﷺ البحث في شريعة نوح[٢].

وقد رُدَّ: بأن الكتاب والسنة قد بينا أن الدين يشمل الأمور العملية، كما يشمل الأمور الاعتقادية، فقد قال ﷺ في حديث جبريل: «هذا جبريل جاء يعلم الناس دينهم» رواه البخاري[٣]، يعني الإسلام والإيمان والإحسان، مع أنه فسر الإسلام فيه بأنَّه يشمل الأمور العلمية كالصلاة والزكاة والصوم والحج، ومعلوم أن الصلاة والزكاة والصوم والحج أمور عملية لا عقائد.

وقد قال تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَٰمُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا

---

(١) ينظر: إحكام الفصول، للباجي: ص٣٢٨، والتبصرة، للشيرازي: ١/ ٢٨٦، وروضة الناظر، لابن قدامة: ص٨٣، وكشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٢/ ١٧١، وشرح اللمع، للشيرازي: ١/ ٥٢٩.

(٢) ينظر: إحكام الفصول، للباجي: ص٣٢٩، والإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: ٤/ ١٢٨، والمستصفى، للغزالي: ١/ ٢٠٧.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه: ١/ ٢٧، برقم (٥٠)، كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل النبي ﷺ عن الإيمان والإسلام والإحسان وعلم الساعة.

ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۗ وَمَن يَكْفُرْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ ﴾[آل عمران: ١٩]، وقال: ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴾[آل عمران: ٨٥]، فدل الكتاب والسنة على أن الدين يشمل الأمور العملية(١).

٣ ـ قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا ۖ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾[النحل: ١٢٣]، فقد أمر الله تعالى نبينا عليه الصلاة والسلام أن يتبع ملة إبراهيم عليه السلام، والأمر للوجوب، والملة هي الشريعة(٢).

وأجيب عن ذلك: (إن المراد بلفظ الملة إنما هو أصول التوحيد وإجلال الله تعالى العبادة، دون الفروع الشرعية ويدل على ذلك أربعة وجوه(٣):

الأول: إن لفظ الملة لا يطلق على الفروع الشرعية، بدليل أنه لا يقال ملة الشافعي وملة أبي حنيفة لمذهبيهما في الفروع الشرعية.

الثاني: أنه قال عقب ذلك ﴿وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ ذكر ذلك في مقابلة الدين، ومقابل الشرك إنما هو التوحيد.

الثالث: أنه قال: ﴿ وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَٰهِـۧمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُۥ ۚ وَلَقَدِ ٱصْطَفَيْنَٰهُ فِى ٱلدُّنْيَا ۖ وَإِنَّهُۥ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ لَمِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴾[البقرة: ١٣٠]، ولو كان المراد من الدين الأحكام الفرعية لكان من خالفه فيها من الأنبياء سفيهاً وهو محال.

الرابع: أنه لو كان المراد من الدين فروع الشريعة لوجب على النبي ﷺ البحث

---

(١) ينظر: مذكرة أصول الفقه: ص١٦٣.

(٢) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج٢، ٤/ ١٢٥، وروضة الناظر: ص٨٣.

(٣) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج٢: ٤/ ١٢٨، وينظر: المستصفى: ١/ ٢٠٧.

عنها لكونه مأمورًا بها، وذلك مع اندراسها ممتنع[١].

٤ ـ قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ۚ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟ لِلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ بِمَا ٱسْتُحْفِظُوا۟ مِن كِتَٰبِ ٱللَّهِ وَكَانُوا۟ عَلَيْهِ شُهَدَآءَ ۚ فَلَا تَخْشَوُا۟ ٱلنَّاسَ وَٱخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا۟ بِـَٔايَٰتِى ثَمَنًا قَلِيلًا ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾[المائدة: ٤٤]. والنبي ﷺ من جملة النبيين فوجب عليه الحكم بها.

وأجيب: بأن قوله تعالى: ﴿يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ﴾ صيغة إخبار، لا صيغة أمر، وذلك لا يدل على وجوب اتباعها، وبتقدير أن يكون ذلك أمرًا فيجب حمله على ما هو مشترك الوجوب بين الأنبياء وهو التوحيد دون الفروع الشرعية المختلف فيها فيما بينهم لإمكان تنزيل لفظ النبيين على عمومه بخلاف التنزيل على الفروع الشرعية[٢].

٥ ـ قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ ۚ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾[المائدة: ٤٥].

فإن العلماء احتجوا بها على وجوب القصاص في شرعنا، ولو لم يكن النبي ﷺ متعبدًا بشرع من قبله، لما صح الاستدلال بكون القصاص واجبًا في بني إسرائيل على كونه واجبًا في شرعه[٣].

---

(١) ينظر: المصادر السابقة، وروضة الناظر، لابن قدامة: ص٨٣.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: ٤/ ١٢٥، وينظر: أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، د. البغا: ص٥٣٦.

(٣) أصول الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي: ٢/ ٨٤٤، وأصول الفقه، للشيخ =

وأجيب: بأن إيجاب القصاص ثابت في شرعنا وليس فقط في شرع من قبلنا، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[البقرة: ١٧٨]، وقال سبحانه وتعالى: ﴿الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾[البقرة: ١٩٤].

وقال تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[البقرة: ١٧٩].

وجواب عام: عن جميع الآيات الخمس المذكورة إن هذه الآيات متعارضة والعمل بجميعها ممتنع، وليس العمل بالبعض أولى من البعض[1].

فبعض هذه الآيات يوجب اتباع ملة إبراهيم وبعضها يوجب اتباع شريعة نوح... وبعضها يوجب العمل بكل الشرائع وليس العمل بشريعة نوح أولى من العمل بشريعة إبراهيم عليه السلام وهكذا.

أما السنة: فثلاثة أحاديث:

١ ـ ما روى أنه ﷺ طلب منه القصاص في سن كسرت، قال أنس بن النضر: أتكسر ثنية الربيع يا رسول الله؟ لا والذي بعثك بالحق لا تكسر ثنيتها، فقال: يا أنس! «كتاب الله القصاص» رواه البخاري[2]، وليس في القرآن ما يقضي بالقصاص في السن إلا ما حكي عن التوراة في قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ

= محمد الحضري بك: ص٣٥٦.

(١) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج٢، ٤/ ١٢٩.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه: ٢/ ٩٦١، برقم (٢٥٥٦)، كتاب الصلح، باب الصلح في الدية.

بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾[المائدة: ٤٥]، ولـولا أنه متعبد بشرع من قبله لما صح الاستدلال بكون القصاص واجبًا في دين بني إسرائيل على كونه واجبًا في دينه[١].

وأجيب: بأنًّا لا نسلم أنَّ كتابنا غير مشتمل على قصاص السن بالسن ودليله قوله تعالى: ﴿ٱلشَّهْرُ ٱلْحَرَامُ بِٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ وَٱلْحُرُمَٰتُ قِصَاصٌ ۚ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾[البقرة: ١٩٤]، وهو عـام في السن وغيره فدخل السن تحت عمومه[٢].

٢ ـ ما روي أنه ﷺ قال: «من نام عن صلاة أو نسيها فكفارتها أن يصليها إذا ذكرها» رواه ابن الجارود[٣]، وتـلا قوله تعالى: ﴿إِنَّنِىٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدْنِى وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِىٓ﴾[طه: ١٤]، وهو خطاب مع موسى عليه السلام، فلو لم يكن متعبدًا بشرع من قبله لما كان لتلاوة الآية عندئذ فائدة[٤].

وأجيب: بأنَّه لم يذكر الخطاب مع موسى لكونه موجبًا لقضاء الصلاة عند النوم أو النسيـان، وإنَّما أوجب ذلك مما أوحى إليه، ونبَّه على أنَّ أمته مأمورة بذلك كما أمر موسى عليه السلام[٥].

---

(١) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج٢، ٤/ ١٢٦، والمستصفى، للغزالي: ١/ ٢٠٨.

(٢) ينظر: المصدرين السابقين.

(٣) أخرجـه ابن الجارود في المنتقى: ١/ ٧٠، برقم (٢٣٩)، كتاب الصلاة، باب النائم في الصلاة وقضاء الفوائت.

(٤) إحكـام الفصول، للبـاجي: ص١٢٩، وروضة الناظر، لابن قدامة: ص٨٣، والإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: ٤/ ١٢٦، والمستصفى، للغزالي: ١/ ٢٠٨.

(٥) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج٢، ٤/ ١٢٩.

٣ ـ ما روي عن النبي ﷺ أنَّه رجع إلى التوراة في رجم اليهوديين[١].

وأجيب: بأن مراجعة النبي ﷺ إنَّما كان لإظهار صدقه فيما كان قد أخبره من أنَّ الرجم مذكور في التوراة، وإنكار اليهود ذلك، لا لأنْ يستفيد حكم الرجم منها، ولذلك فإنه لم يرجع إليها فيما سوى ذلك[٢].

ج ـ أما المعقول:

فهو أنَّ الرسول الذي كانت الشريعة منسوبة إليه، لم يخرج عن كونه رسولاً ببعث رسول آخر بعده، فكذا شريعته لا تخرج عن أن تكون معمولاً بها ببعث رسول آخر ما لم يقم دليل النسخ بها؛ وذلك أن ما ثبت شريعة لرسول، فقد ثبت حقيقة، وكونه مرضيًا عند الله تعالى، وإنَّما يبعث الرسول ليبين ما هو مرضي عند الله ﷻ، فما علم كونه مرضيًا ببعث رسول، لا يخرج عن أن يكون مرضيًا ببعث رسول آخر، وإذا بقي مرضيًا كان معمولاً به كما كان قبل بعث الرسول الثاني، وكان بعث الرسول الثاني مؤيدًا لها وإلى هذا يشير قوله تعالى: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦ ۚ وَقَالُوا۟ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۖ غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ ٱلْمَصِيرُ﴾[البقرة: ٢٨٥]، وقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۖ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾[المائدة: ٤٨]، وبهذا يتبين أنَّ الأصل في شرائع الرسل عليهم

---

(١) ينظر: سنن أبي داود: ٤/ ١٥٣ رقم (٤٤٤٥).

(٢) المستصفى، للغزالي: ١/ ٢٠٨، والإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج٢، ٤/ ١٢٦، وروضة الناظر، لابن قدامة: ص٨٣.

السلام الموافقة إلا إذا ظهر تغيير حكم بدليل النسخ[١].

حجة النافين:

احتج النافون وهم الشافعية ومن قال بقولهم بأدلة، من الكتاب والسنة والمعقول:

أ ـ أما الكتاب: فقوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾[المائدة: ٤٨]. فدل على أن كل واحد منهم يتفرد بشرع لا يشاركه فيه غيره[٢].

وأجيب: إن مشاركتهم في بعض الأحكام لا تمنع من أن تكون لكل واحد منهم شرعة تخالف شرع غيره. كما أن مشاركتهم في التوحيد لا تمنع انفراد كل واحد منهم بشريعة تخالف شريعة غيره.

وجواب ثان: وهو أنَّ هذه الآية إنما نزلت في حبرين من اليهود، فأُمِرَ ﷺ أن يحكم بينهم بما أنزل ونهي أن يتبع أهواءهم، ثم عقب ذلك بقوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾.

فالظاهر أن شريعة النبي اتباع ما أنزل الله، ولم يخص من أنزل عليه دون غيره، وأن شريعتهم اتباع أهوائهم، وهذا إخبار عن أهل الكتاب دون رسلهم[٣].

---

(١) أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، د. البغا: ص٥٣٦ ـ ٥٣٧، وينظر: إحكام الفصول، للباجي: ص٣٣٠.

(٢) إحكام الفصول، للباجي: ص٣٣٠، روضة الناظر، لابن قدامة: ص٨٢.

(٣) إحكام الفصول، للباجي: ص٣٣٠، وشرح اللمع، للشيرازي: ١/ ٥٣٠، والتبصرة، للشيرازي: ١/ ٢٨٦.

ب ـ السنة: فعدة أحاديث منها:

١ ـ إن النبي ﷺ لما بعث معاذًا إلى اليمن قاضيًا قال له: «بم تحكم؟ قال: بكتاب الله، قال: فإن لم تجد؟ قال: بسنة رسول الله ﷺ، قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهد رأيي» رواه أبو داود والترمذي، وقال عنه الخطيب: وقد قيل إن عبادة رواه عن عبد الرحمن بن غنم عن معاذ، وهذا إسناد متصل ورجاله معروفون بالثقة، على أن أهل العلم قد نقلوه واحتجوا به فوقفنا بذلك على صحته عندهم[1]، ولم يذكر شيئاً عن كتب الأنبياء الأولين وسننهم والتي أقره ﷺ على ذلك، ودعا له، وقال: (الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يحبه الله ورسوله).

ولو كانت شرائع من قبلنا من مدارك الأحكام الشرعية لجرت مجرى الكتاب والسنة في وجوب الرجوع إليها، ولم يجز العدول عنها إلى الاجتهاد والرأي إلا بعد البحث عنها واليأس من معرفتها[2].

فإن قيل: اندرجت التوراة والإنجيل تحت الكتاب فإنه اسم جنس يعم كل كتاب[3].

قلنا: بأن اسم الكتاب لا يفهم منه المسلمون غير القرآن، وكيف ولم يعهد من معاذ تعلم شيء من هذه الكتب ولا الرجوع إليها[4].

واعترض: كذلك على الاستدلال بحديث معاذ بأن معاذاً ﷺ إنما لم يتعرض

(١) أخرجه أبو داود في سننه: ٣/ ٣٠٣، برقم (٣٥٩٢)، والترمذي في سننه: ٣/ ٦١٦، برقم (١٣٢٧)، وعون المعبود: ٩/ ٣٧٠.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: ٤/ ١٢٣، والمستصفى، للغزالي: ١/ ٢٠٦.

(٣) المستصفى، للغزالي: ١/ ٢٠٦.

(٤) نفس المصادر السابقة.

لذكر التوراة والإنجيل اكتفاء منه بآيات في الكتاب تدل على اتباع التوراة والإنجيل والرجوع إليهما.

وأجيب: أنه لم يعهد من معاذ ﷺ قط تعلم التوراة والإنجيل والعناية بهما وتمييز المحرف منها من غيره، كما عهد منه تعلم القرآن، ولو وجب ذلك لتعلمه جميع الصحابة، لأنه كتاب منزل لم ينسخ إلا بعضه وهو مدرك بعض الأحكام ولم يتعهد حفظ القرآن إلا بهذه العلة[1].

٢ ـ عن مجالد عن الشعبي عن جابر بن عبدالله ﷺ أن النبي ﷺ رأى مع عمر ﷺ شيئاً من التوراة ينظر فيها، فقال: «والذي نفسي بيده لو أن موسى ﷺ كان حيًا ما وسعه إلا أن يتبعني» رواه الإمام أحمد، وقال عنه من المُحْدَثين شعيب الأرنؤوط: إسناده ضعيف لضعف مجالد، وهو ابن سعيد[2]، فدل على نسخ ما تقدم[3].

ولكن رد هذا الاستدلال: بأنه إنما نهاه عن ذلك لأن التوراة مغيرة ومبدلة فنهي عن النظر فيها لهذا المعنى، وكلامنا فيما حكى الله عن دينهم في الكتاب أو ثبت عنهم بخبر الرسول ﷺ وذلك بخبر مبدل بالإجماع[4].

٣ ـ قول الرسول ﷺ: «أعطيت خمساً لم يعطهن أحد قبلي كان كل نبي يبعث

---

(١) المستصفى، للغزالي: ١/ ٢٠٦، آراء الباقلاني الأصولية، د. سعدي الجميلي: ص٢٣٥.

(٢) أخرجه الإمام أحمد بن حنبل في مسنده: ٣/ ٣٨٧، برقم (١٥١٩٥)، مسند المكثرين من الصحابة، مسند جابر بن عبدالله ﷺ.

(٣) شرح اللمع، للشيرازي: ١/ ٥٣٠، والتبصرة، للشيرازي: ١/ ٢٨٦ ـ ٢٨٧، والمستصفى، للغزالي: ١/ ٢٠٦.

(٤) ينظر: شرح اللمع: ١/ ٥٣٠، والتبصرة: ١/ ٢٨٧.

إلى قومه خاصة وبعثت إلى كل أحمر وأسود» رواه مسلم(١)، فدل على أن كل نبي يختص شرعه بقومه ومشاركتنا لهم تمنع الاختصاص(٢).

٤ ـ قال الإمام البخاري ـ رحمه الله تعالى ـ في صحيحه في تفسير سورة «ص» ما لفظه: (حدثنا محمد بن بشار، حدثنا غندر، حدثنا شعبة، عن العوام قال: سألت مجاهدًا عن السجدة في سورة «ص» قال: سألت ابن عباس ﷺ عنها فقال: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْۗ قُل لَّآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًاۖ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرَىٰ لِلْعَٰلَمِينَ﴾[الأنعام: ٩٠]، وكان ابن عباس يسجد فيها)(٣).

وحدثنا محمد بن عبدالله، حدثنا محمد بن عبيدالله الطنافسي، عن العوام قال: سألت مجاهداً عن سجدة «ص» فقال: سألت ابن عباس من أين سجدت؟ فقال: أو ما تقرأ: ﴿وَمِن ذُرِّيَّتِهِۦ دَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ... أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾ فكان داود ممن أمر نبيكم ﷺ أن يقتدي به، فسجدها داود عليه السلام فسجدها رسول الله ﷺ)، انتهى كلام البخاري، وقد عقب الإمام ابن حجر العسقلاني في شرح الحديث بقوله: (واستدل بهذا على أن شرع من قبلنا شرع لنا).

ولا يخفى أن سجود التلاوة فرع، فجعل ابن عباس في هذا الحديث المرفوع الاقتداء في قوله: ﴿فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾ يتناول سجود التلاوة... يدل على عدم التخصيص بالأصول التي هي التوحيد(٤).

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه: ١/ ٣٧٠، برقم (٥٢١)، كتاب المساجد ومواضع الصلاة.

(٢) ينظر: روضة الناظر: ٨٢.

(٣) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه: ٤/ ١٨٠٨، برقم (٤٥٢٨)، كتاب التفسير، سورة «ص».

(٤) رحلة الحج إلى بيت الله الحرام، للشنقيطي: ص١١٠، وانظر مذكرة أصول الفقه: ص١٦٢ ـ ١٦٣، وأحكام الفصول: ٣٢٩.

أما المعقول:

فاحتجوا: بأنه لو كان النبي ﷺ متعبدًا بشريعة من قبله لوجب أن لا يؤخر حكم الظهار واللعان انتظارًا للوحي، لأن هذه الحوادث أحكامها في التوراة ظاهرة)[١].

والجواب: أنه إنما انتظر الوحي ولم يرجع إلى كتبهم؛ لأن ما معهم من التوراة مغير ومبدل فلم يجز الرجوع إليه.

وجواب آخر: أنَّه إنْ كان توقف في بعض الأحكام، فقد عمل ببعضها من الرجم، وصيام عاشوراء وصلاته إلى بيت المقدس، فسقط ما قالوا[٢].

واحتجوا كذلك: بأنه لو كان شرعهم شرعًا لنا لوجب علينا اتباع كتبهم وحفظ أقاويلهم، ولما لم يجب ذلك دل على أنَّ شرعهم لا يلزمنا.

جواب وترجيح:

إنّا إنّما نجعل شرعهم شرعًا لنا فيما ثبت بخبر الله تعالى وخبر رسول الله ﷺ واتباع ذلك وتتبعه واجب، وأما كتبهم وأقاويلهم التي لا تثبت، فليس بشرع لنا، فلا يلزمنا حفظها ولا النظر فيها بل قد منع منها[٣]. وهذا هو الراجح؛ وذلك إذا علم اتفاق الجميع على تقرير الحقائق التالية:

١ ـ إنَّ شرط العمل بشرع من قبلنا عند القائلين بحجته أن يثبت كونه شرعًا لمن قبلنا بطريق صحيح من الكتاب والسنة الثابتة كما سبق التنبيه على ذلك عند

---

(١) إحكام الفصول، للباجي: ص٢٣١، وشرح اللمع: ١/ ٢٣٥، والتبصرة، للشيرازي: ١/ ٢٨٨.

(٢) المصادر نفسها.

(٣) إحكام الفصول، للباجي: ص٣٣٠ ـ ٣٣١.

تحرير محل الخلاف[١].

٢ ـ وجوب العمل بجميع نصوص الكتاب والسنة[٢].

٣ ـ إنَّ العمل بشرع من قبلنا من حيث كونه شرعًا للأنبياء السابقين لا يجوز عند الجميع، ومن ذهب إلى تصحيح العمل بشرع من قبلنا فذلك من حيث كونه شرعًا لنبينا محمد ﷺ[٣]، وفي هذا يقول الشيخ محمد أمين الشنقيطي ـ رحمه الله ـ: (الذي يظهر من الخلاف أن شرع من قبلنا الثابت بشرعنا يكون شرعًا لنا من حيث وروده في شرعنا لا من حيث كونه كان شرعًا لمن قبلنا؛ لأن الله تعالى أنزل علينا هذا الكتاب العزيز لنعمل بكل ما دل عليه من الأحكام، سواء علينا كان شرعًا لمن قبلنا أم لا، والله تعالى ما قص علينا أخبار الماضين إلا لنعتبر بها، فنجتنب الموجب الذي نجا بسببه الناجون منهم)[٤].

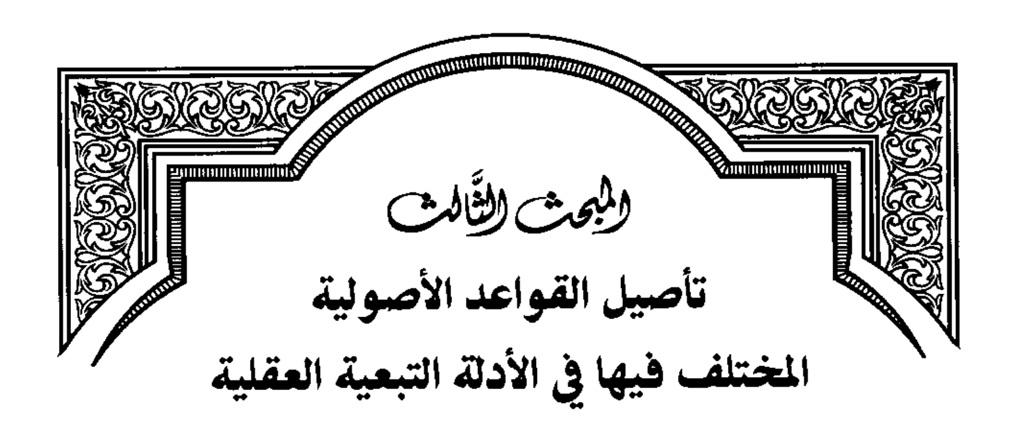
* * *

(١) ينظر: كشف الأسرار، للبخاري: ٢/ ١٧٠، والآمدي: ٤/ ١٢٣، وروضة الناظر: ص٨٤.

(٢) ينظر: الرسالة، للإمام الشافعي: ص٥٩٩ ـ ٦٠٠.

(٣) ينظر: كشف الأسرار، للبخاري: ٢/ ١٧١، وفواتح الرحموت، للأنصاري: ٢/ ١٨٤.

(٤) رحلة الحج: ص١٠٩، وينظر: مذكرة أصول الفقه: ص١٦٢.



المبحث الثالث

تأصيل القواعد الأصولية المختلف فيها في الأدلة التبعية العقلية

وفيه:

ـ المطلب الأول: القياس.

القاعدة الأولى: القياس في الأسماء.

القاعدة الثانية: القياس في الحدود والكفارات والرخص.

القاعدة الثالثة: علة النص المعدول به عن سنن القياس.

ـ المطلب الثاني: اعتبار المصلحة المرسلة.

ـ المطلب الثالث: الاستصحاب.

ـ المطلب الرابع: الاستحسان.

* المطلب الأول ـ القياس:

* توطئة:

القياس لغةً: قاسَ الشيء يَقيسُه قَيْساً وقياساً واقْتاسه وقَيَّسه، أي: قَدَّرَهُ، والمقدار: مقياس، ويقال: بينهما قِيس رمح أي: قدر رمح[1]. وله معنى المساواة بين الشيئين[2].

---

(١) لسان العرب، لابن منظور: ٦/ ١٨٦، مادة (قيس)، والقاموس المحيط: ٢/ ٢٥٣.

(٢) لسان العرب: ٨/ ٧٠، تاج العروس ٤/ ٢٢٧.

واصطلاحًا: له تعريفات كثيرة أهمها:

١ ـ إلحاق أمر غير منصوص على حكمه الشرعي بأمر منصوص على حكمه؛ لاشتراكهما في علة الحكم[١].

والمراد من الإلحاق: هو الكشف والإظهار للحكم، وليس المراد إثبات الحكم وإنشاءه، إذ أن الحكم موجود في أصل المسألة، ولكنه تأخر ظهوره إلى وقت بيان المجتهد بواسطة وجود العلة[٢].

وقريب من ذلك قال أستاذنا الدكتور الزلمي: (القياس: استدلال بعلة حكم «منصوص عليه» في مسألة على وجوده في مسألة مشابهة تتوفر فيها هذه العلة)[٣].

وأصّل هذا التعريف من القاعدة الشرعية العامة التي أقرّها فقهاء الصحابة ﷺ وأجمعوا عليها، وهي: (إنَّ الحكم يدور مع علته وجودًا وعدمًا)[٤].

وللقياس أركان أربعة هي: الأصل، وحكم الأصل، والفرع، والعلة.

والقياس حجة عند جمهور العلماء، ويجوز التعبد به في الشرعيات عقلاً، فقد ذهبوا إلى جواز القياس بالرأي على الأصول التي ثبتت أحكامها بالنص لتعدية حكم النص إلى الفروع. وخالف في هذا الشيعة، والظاهرية، والنظام وجماعة من المعتزلة[٥].

---

(١) اللمع، للشيرازي: ص٥١، وينظر: مفتاح الوصول، للتلمساني: ص٦٥٢، وأصول الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي: ١/ ٦٠٣.

(٢) ينظر: أصول الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي: ١/ ٦٠٣.

(٣) أصول الفقه في نسيجه الجديد، د. الزلمي: ص١١٣.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) أصول السرخسي: ٢/ ١١٨، والإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج٢، ٣/ ٩٧، =

ويتعلق بالقياس مجموعة قواعد هي:

* **القاعدة الأولى ـ القياس في الأسماء:**

إنَّ علماء الأصول لا يعنيهم الخلاف الدائر في القياس في اللغات، بل اهتموا بموضوع الأسماء لتعلقها بالحكم الشرعي، إذ القياس في اللغة محط اهتمام علماء اللغة. ومثال القياس في الأسماء، تسمية النبيذ خمرًا لاشتراكهما في علة المخامرة، وتسمية النباش سارقًا لاشتراكهما في علة الأخذ خفية، وتسمية اللائط زانيًا لاشتراكهما في علة الوطء المحرم.

أصل بناء القاعدة:

إنَّ الأسماء التي وضعت على الذوات، لأجل اشتمالها على معانٍ مناسبة للتسمية يدور معها الإطلاق وجودًا وعدمًا، وتلك المعاني مشتركة بين تلك الذوات، فلفظ الخمر فإنه موضوع للمتخذ من عصير العنب إذا غلى واشتد وقذف بالزبد، وسبب الوضع هو اشتماله على معنى مخامرة العقل، فهو مشتق من التخمير، وهذا المعنى يدور مع التسمية وجودًا وعدمًا، فعصير العنب أو غيره عند المخامرة يسمى خمرًا، وعند عدمها لا يسمى خمرًا.

قال المجيزون لهذه القاعدة: أنَّ الدوران طريق من الطرق المثبتة للعلِّية، فدلّ على أنَّ «الإسكار» هو على التسمية. ولهذا كل ما أَسْكر فهو حرام، على خلاف بين العلماء الذين قالوا: إنَّ الأسماء اللغوية مشتقة من المعاني فقط[1].

= والتبصرة، للشيرازي: ص٤١٩، الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم: ٢/ ٣٨٤.

(١) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٣/ ١٩٨، وأصول الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي: ١/ ٧١٣ ـ ٧١٤.

أمـا إذا كانت التسمية من الله تعالى واللغات توقيفية، فيمتنع في شيء منها أن يثبت بالقياس، إذ أنَّ الإلهام من الله علم، خصوصًا في حق الأنبياء، كما وأن القياس ليس مظهرًا لكل شيء، بل لما ثبت بمعنى شرعي وخفي علينا، واللغات ليست كذلك[١].

فالأسماء تدلّ على أنَّها صفات الأشياء ونعوتها وخواصها، فكل ما خلق الله تعالى من أجناس المحدثات من جميع اللغات المختلفة التي تكلم بها ولد آدم إلى اليوم، علمها للإنسان وولده إنساناً إنساناً والدواب كذلك، وجميع الأشياء أيضًا جليلها وحقيرها[٢].

آراء العلماء:

رأي الحنفية: عدم جواز القياس في اللغة والأسماء[٣].

رأي الشافعية: انقسم الشافعية إلى رأيين:

---

(١) كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٣/ ٣١٣، كشف الأسرار، للنسفي: ٢/ ٢٣٠، شرح المنار، لابن ملك: ص٧٧٠، شرح المنار، للعيني: ص٢٦٧، وينظر: التمهيد، للكلوذاني: ٣/ ٤٥٥، المحصول، للرازي: ٥/ ٣٤٢، والجامع لأحكام القرآن، للقرطبي: ١/ ٧٣، وحاشية الرهاوي: ص٧٦٩.

(٢) ينظر: تفسير القرآن العظيم، لابن كثير: ١/ ٧٣، وينظر: الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي: ١/ ٢٣، ومفاتيح الغيب، للرازي: ٢/ ١٧٦.

(٣) وبه قال من المالكية أبو بكر الباقلاني، ومن الحنابلة أبو الخطاب الكلوذاني، والشوكاني. ينظر: أصول السرخسي: ٢/ ١٥٨، وميـزان الأصول، للسمرقندي: ص٣٨٦، وكشف الأسـرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٣/ ٣١٣ ـ ٢٢٨، وشرح المنار، لابن ملك: ص٧٦٩، وتيسـير التحرير، لأميـر بادشاه: ١/ ١٥٧، والتقريب والإرشاد، للباقلاني: ١/ ٣٦١، والتمهيد، للكلوذاني: ٣/ ٤٥٥، وإرشاد الفحول، للشوكاني: ص٤١.

١ ـ جواز القياس في اللغات والأسماء. وهو قول معظم الشافعية[١].

٢ ـ موافقة رأي الحنفية، وبه قال بعض الشافعية منهم، الجويني والغزالي، وابن برهان والآمدي، وابن القشيري، والصيرفي، وإلكيا الطبري[٢].

تحرير محل الخلاف:

تنقسم الألفاظ إلى: علم، وصفة، وأسماء أجناس.

ولا يجري القياس في الأعلام؛ لأنَّها مشخصة للذات، مثل (زيد وعمرو)، فهي لم توضع لمناسبة بينها وبين غيرها، فهي غير معقولة المعنى، وأمَّا الصفات فلا يجري القياس فيها؛ لأنَّها مطردة بمقتضى الوضع، فالعالم من تتحقق فيه صفة العلم، فلا يقال فلان عالم قياسًا على فلان العالم، بل العلم وصف ينسحب على كل فرد تحققت فيه الصفة، وليس قياس أحدهما على الآخر بأولى من العكس، فلم يبق إلاَّ أسماء الأجناس، وهي الموضوعة على مسمياتها، المستلزمة لمعانٍ في محالها وجوداً وعدمًا، مثل: إطلاق الخمر على النبيذ؛ لاشتراكهما في الاعتصار من العنب المنتجة للشدة المطربة المخمرة على العقل، فهل يصح إطلاق اسم

---

(١) وبه قال أكثر علماء العربية كالمازني، وأبي علي الفارسي، وابن جني، ومن المالكية ابن القصار وابن التمار، وابن جزي الكلبي، وهو اختيار أكثر الحنابلة. ينظر: المحصول، للرازي: ٥/ ٣٣٩، وتقريب الوصول إلى علم الأصول، لابن جزي: ص١٣٥، وهامش التبصرة، لمحمد هيتو: ص٤٤٤، والتمهيد، للكلوذاني: ٣/ ٤٥٥، وشرح الكوكب المنير، للفتوحي: ١/ ٢٢٣.

(٢) البرهان، للجويني: ١/ ١٧٢، والمستصفى، للغزالي: ١/ ٣٢٢، والوصول إلى علم الأصول، لابن برهان: ١/ ١١٠، والإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: ١/ ٥١، والبحر المحيط، للزركشي: ٢/ ٢٥.

الخمر على النبيذ، اختلف العلماء في ذلك[١]؟

الأدلة ومناقشتها:

حجة النافين:

١ ـ استدلوا بقوله تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَـٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَـٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ ﴾[البقرة: ٣١].

وجه الدلالة: دلّت الآية الكريمة على أنَّ اللغات توقيفية، فيمتنع في شيء منها أن يثبت بالقياس، فقوله تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ ﴾ بمعنى عرّف أو ألهم أو بواسطة ملك، إذ أنَّ الإلهام من الله علم، خصوصًا في حق الأنبياء، كما وأن القياس ليس مظهرًا لكل شيء، بل لما ثبت بمعنى شرعي وخفي علينا، واللغات ليست كذلك[٢].

وقوله تعالى: ﴿ ٱلْأَسْمَآءَ ﴾ تدلّ على أنَّها صفات الأشياء ونعوتها وخواصها، فكل ما خلق الله تعالى من أجناس المحدثات من جميع اللغات المختلفة التي تكلم بها ولد آدم إلى اليوم، علمها للإنسان وولده إنساناً إنساناً والدواب كذلك، وجميع الأشياء أيضًا جليلها وحقيرها[٣].

---

(١) ينظر: أصول الجصاص: ٤/ ١٠٨، الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: ١/ ٥١، الإبهاج في شرح المنهاج، لابن السبكي: ٣/ ٣٣، التقريب والإرشاد، للباقلاني: ١/ ٣٦٢، وأثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، د. الخن: ص٥١٤.

(٢) كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٣/ ٣١٣، وكشف الأسرار، للنسفي: ٢/ ٢٣٠، وشرح المنار، لابن ملك: ص٧٧٠، وشرح المنار، للعيني: ص٢٦٧، وينظر: التمهيد، للكلوذاني: ٣/ ٤٥٥، المحصول، للرازي: ٥/ ٣٤٢، والجامع لأحكام القرآن، للقرطبي: ١/ ٧٣، وحاشية الرهاوي: ص٧٦٩.

(٣) ينظر: تفسير القرآن العظيم، لابن كثير: ١/ ٧٣، وينظر: الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي: ١/ ٢٣، ومفاتيح الغيب، للرازي: ٢/ ١٧٦.

وقد رد: فهذا غير مُسَلَّم به، إذ يجوز أنْ يكون علّمه ذلك كله بالنص، ونحن نعرفه قياسًا، إذ الآية الكريمة غير دالة على أنَّه علّمه إيّاها توقيفًا، فيجوز أنْ يكون علمه البعض توقيفاً، والبعض قياسًا[1].

٢ ـ إن العرب عرفتنا بتوقيفاتها بوضع الاسم للمسكر، المعتصر من العنب، ووضْعُهُ لغيره، تَقَوُّلٌ عليهم واختراع، فلا يكون لغتهم بل وضعًا من جهتنا، في أنْ ينصوا على وضع الاسم لمعنًى مخصوص محدد، وبهذا لا يجوز تعديته إلى غيره، لأنَّ التعدية مخالفة لأهل اللغة.

وأما أنْ ينصوا على وضع الاسم لمعنى يعم ويشمل الموضوع له، وغير الموضوع له، وحينئذ يكون الشمول نصًّا وتوقيفًا لا قياسًا. وأنْ يسكتوا ولا ينصوا على علة التسمية، فيكون الاحتمال قائمًا بأن تكون على التسمية هذه فنعدّيها إلى واقعة أخرى، أو تكون علة أخرى فتبطل التعدية مع وجود الاحتمال تبطل التعدية، لأن اللغة لا تثبت بالاحتمال[2].

وقد نوقش: إنَّ من المحتمل أنَّ الواضع قد نص على أن الخمر موضوعة لهذا المعنى، باعتبار المخامرة من غير تنصيص على عمد الوضع لغيرها، ولا على وضعه لكل ما يوجد فيه الجامع ومع التنصيص على أن علَّة الوضع المخامرة يتأتى بالقياس[3].

---

(١) ينظر: التبصرة، للشيرازي: ص٤٤٥، والتمهيد، للكلوذاني: ٣/ ٤٥٥، والمحصول، للرازي: ٥/ ٣٤٢، وميزان الأصول، للسمرقندي: ص٣٨٨.

(٢) ينظر: المستصفى، للغزالي: ١/ ٣٢٢، إحكام الفصول في أحكام الأصول، لأبي الوليد الباجي: ص٢١٣، الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: ١/ ٥١، وشرح البدخشي: ٣/ ٤٤.

(٣) ينظر: شرح البدخشي: ٣/ ٤٤.

وقد رد: إنْ أريد بالمخامرة الخاصة بالموضوع له، لم يتأت القياس لخصوصية المحل. وإن أريد مطلق المخامرة من حيث هي علة التسمية، فهو تنصيص بوضعه بكل ما يوجد فيه فيكون اشتماله لغيره ليس بطريق القياس[(١)].

٣ ـ لو جاز إثبات الأسماء المتشابهة بالقياس، لجاز إثبات الألقاب، ولما لم يجز ذلك لم يجز هذا.

وقد أجيب: الألقاب لم توضع على المعنى، ولا يمكن قياس غيرها عليها، والمشتقة وضعت على المعنى، فأمكن قياس غيرها عليها، فافترقا[(٢)].

وقد رد: أنه لم ينقل عن أهل اللغة أنهم وضعوها على المعنى، وقاسوا عليها، ولا بد من النقل، لتثبت دعواهم، والطرق متعذر[(٣)].

٤ ـ إن الأسماء اللغوية يراد بها، ما وضعت له من مسمياتها فحسب، ولا يقاس عليها غيرها، بوجود مثل الوصف، لئلا يبطل غرض الواضع، فلا يقال أن زيدًا من الزيادة، فيقع اسم زيد على كل ما فيه زيادة، كالبقر والإبل والشجر، ولا يقال أن عَمْرًا من العمر وهو البقاء، فيقع اسمه على كل ما فيه بقاء كالحجر والدار[(٤)].

وأجيب: إنَّ أسماء الأعلام لا يجري فيها القياس، كما أسلفنا، إذ هي خاضعة لإرادة الواضع، فمن سُمّي سعدًا ليس بالضرورة أن يسعد. . . وهكذا.

وقد رد: أنّ الأسماء كلها لا توضع حسب المعنى، لذا لا يصح القياس فيها،

---

(١) ينظر: المصدر نفسه.

(٢) ينظر: التبصرة، للشيرازي: ص٤٤٦، وإحكام الفصول في أحكام الأصول، لأبي الوليد الباجي: ص٤٦٠.

(٣) التمهيد، للكلوذاني: ٣/ ٤٦١.

(٤) حاشية الرهاوي: ص٧٦٩.

وليس الأمر مقصوراً على أسماء الأعلام[1].

حجة المثبتين:

١ ـ تمسكوا بعموم قوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾[الحشر: ٢].

وجه الدلالة: دلّت الآية على عموم الأقيسة، ولا فرق بين القياس اللغوي، والقياس الشرعي، وكل ما يبطل به القياس اللغوي يبطل به القياس الشرعي[2].

وقد نوقش: إنَّ الآية الكريمة لو كانت عامة، لكان القياس في اللغة مأمورًا به، ولا يوجد أحد قائل به، إذ لا يصح إبطال القياس الشرعي بإبطال القياس اللغوي، لإجماع سلف الأمة على صحة القياس الشرعي[3].

٢ ـ إن عصير العنب لا يسمى خمراً، إلاّ بحدوث الشدة الطارئة فبحصولها يسمى خمراً وبزوالها لا يسمى خمراً فإذا وجدت العلة في موضع آخر وتحققت فيه وجوداً وعدمًا، أفاد ذلك ظن حصول نفس الاسم، وبذلك يسمى النبيذ خمرًا لتحقق علة التسمية فيه بمسلك الدوران، والدوران يفيد العلية[4].

وقد نوقش: أن الدوران[5] لا يفيد التعليل عندهم، وإنما المعتبر هو العلة

(١) كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٣/ ٣١٣، وينظر: أصول السرخسي: ٢/ ١٥٧، كشف الأسرار، للنسفي: ٢/ ٢٣١.

(٢) إحكام الفصول في أحكام الأصول، لأبي الوليد الباجي: ص٢١٥، الوصول إلى علم الأصول، لابن برهان: ١/ ١١٠، المحصول، للرازي: ٥/ ٣٤٠، الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: ١/ ٥٢، تيسير التحرير، لابن أمير بادشاه: ١/ ٥٨.

(٣) ينظر: العضد، لعضد الدين: ١/ ١٨٥، الإبهاج في شرح المنهاج، لابن السبكي: ٣/ ٣٤.

(٤) المحصول، للرازي: ٥/ ٣٣٩، وينظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: ١/ ٥١، شرح البدخشي: ٣/ ٤٤.

(٥) الدوران: هو أن يوجد الحكم عند وجود الوصف، ويرتفع بارتفاعه في صورة واحدة. =

المؤثرة، فلا يكون حجة عليهم[١]، إذ لا مناسبة بين الاسم والمسمى، ولا يخلو الدوران من المزاحم؛ لأنه كما دار مع الشدة الطارئة دار مع خصوصية إسكار المعتصر من العنب، والدوران لا يفيد ظن العلية مع معارضة المزاحم.

١ ـ ليس من ضرورة حصول ظن العلية، حصول الحكم، فلو قلت: اعتق غلامًا بسواده، وله عبد آخر أسود، لم يعتق عليه لأن ما يجعله الإنسان علة الحكم، لا يجب أن يتفرع عليه الحكم أينما وجد، فلا يلزم من كون الشدة علة ذلك الاسم، حصول الاسم أينما حصلت الشدة، فعلة التسمية توجب التسمية إذا صدرت ممن له ولاية وهو الله تعالى، واللغات ليست من وضعه بل من وضع البشر فعلة التسمية لا توجب التسمية لأنه لا حجة في قول البشر. وإنَّما الحجة في قوله تعالى أو قول الرسول ﷺ[٢].

وقد رد: إنَّ اللغات توقيفية، فتكون علة التسمية موجبة للتسمية لصدورها ممن له ولاية، إذ الخلاف شامل لما وضعه الله تعالى ولما وضعه البشر، على فرض أن الواضع هو الله تعالى فلا يسلم له أن ذلك إذن بالقياس مطلقًا[٣].

= البحر المحيط، للزركشي: ٥/ ٢٤٣، وإرشاد الفحول، للشوكاني: ص٣٧٣، ومباحث العلة، لعبد الحكيم السعدي: ص٤٧٦.

(١) شرح المنار، لابن ملك: ص٧٦٩، وينظر: فواتح الرحموت، للأنصاري: ٢/ ٣٠٢، والإبهاج في شرح المنهاج، لابن السبكي: ٣/ ٣٤، شرح البدخشي: ٣/ ٤٤، ونهاية السول، للأسنوي: ٤/ ٤٨، وينظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: ١/ ٥١.

(٢) ينظر: المحصول، للرازي: ٥/ ٣٤٠، ونهاية السول، للأسنوي: ٤/ ٤٨، وبحوث في القياس، لفرغلي: ص٤٣٤.

(٣) ينظر: المحصول، للرازي: ٥/ ٣٤٠، وسلّم الوصول، للمطيعي: ٤/ ٤٨، ونبراس العقول، لعيسى منون: ص٢٠٢.

٣ ـ قياس العرب على المسموع، إذ سمّت أعياناً بأسامٍ، كـ «الإنسان» و«الفرس» و«الحمار»، وغير ذلك ثم انقرضوا وانقرضت تلك الأعيان، واتفق الناس على تسمية أمثالها بتلك الأسماء[1].

وقد نوقش: إن تسمية العرب الإنسان إنساناً، والرجل رجلاً، ليس من جهة القياس، بل من جهة الوضع، إذ وضعوا الاسم للجنس في سائر الأعصار والبلدان والأعمار، ولا يعقل انقراض النوع الإنساني، وعدم علم اللاحق بمسميات السابق، بل يتناسل الجيل حاملاً معه مسميات جيله السابق بعللها ومعانيها[2].

وأجيب: لو سلّمنا على عدم جواز القياس في الأسماء اللغوية، لكنه جاز القياس في الأسماء الشرعية، فالصلاة والزكاة وضعتها الشريعة لمعانٍ تعلقت بها أحكام شرعية، وكل محل وجد فيه معنًى جاز تسميته بذلك الاسم، وكل اسم بني عليه حكم شرعي فهو اسم شرعي لا لغوي فعلى هذا يثبت اسم الخمر للنبيذ شرعًا، حرم بالآية الكريمة، ترتب عليه الحدّ[3].

ردّ وترجيح:

إن الأسماء الشرعية كاللغوية، لا يجوز إثبات الاسم بالقياس على أي وجه كان، فالأسماء الثابتة شرعًا تثبت بطريق معلوم شرعًا، والاسم الشرعي يشترك في

---

(١) ينظر: التبصرة، للشيرازي: ص٤٤٥، إحكام الفصول في أحكام الأصول، لأبي الوليد الباجي: ص٢١٤، ميزان الأصول، للسمرقندي: ص٣٨٧.

(٢) التمهيد، للكلوذاني: ٣/ ٤٦١، وينظر: التبصرة، للشيرازي: ص٤٤٥، الوصول إلى علم الأصول، لابن برهان: ١/ ١١١.

(٣) كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٣/ ٣١٤، وينظر: أصول السرخسي: ٢/ ١٥٧، حاشية الرهاوي: ص٧٧٠.

معرفته جميع من يعرف أحكام الشرع، وما يعرف بطريق الرأي والقياس لا يعرفه إلا القائس وسبيل الأسماء في الشرع واللغة أن يشترك في معرفتها العلماء فسبيلها الظهور والشهرة[1].

ونفي القياس في الأسماء اللغوية هو الراجح ـ والله تعالى أعلم ـ لأنَّ العرب وضعوا أسماء لمعانٍ، خصّوها بالمحل، فيسمون الفرس أدهمًا لسواده، وكميتًا لحمرته، والزجاجة التي تقر فيها المائعات تسمى قارورة من القرار، ولا يسمى الحوض قارورة، وإن قَرَّ فيه الماء، إذ أنَّ أهل العربية لو صرحوا، وقالوا قيسوا، لم يجز ذلك، كقوله: اعتقت غانمًا لسواده، ثم قالوا قيسوا، فإنه لا يجوز القياس، فإذا لم يجز عند التصريح بالأمر بالقياس، من باب أولى أن لا يجوز ذلك مع أنه لم ينقل عن أهل اللغة نص في ذلك.

أما قولكم: نقل عن أهل العربية بالتواتر جواز القياس.

فجوابنا: إنَّ هذا خارج محل الخلاف، إذ لا يصح القياس في اللغة بقول أحدهم، بل لابدَّ فيه من التواتر على ما هو محل الخلاف، وهو القياس في الأسماء، إذ لا يصح إثبات الأسماء بالقياس، لأن القياس يراد به إثبات الأحكام الشرعية العلمية، والأسماء ليست أحكامًا، ولم نتعبد به شرعًا وإنما تعبدنا بالأحكام المتعلقة بها[2].

---

(١) أصول الجصاص: ٤/ ١١٠ ـ ١١١، كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٣/ ٣١٤، حاشية الرهاوي: ص٧٧٠.

(٢) ينظر: أصول الجصاص: ٤/ ١١٤ ـ ١١٥، والمحصول، للرازي: ٥/ ٣٤٢، وكشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٣/ ٣١٣، وأصول السرخسي: ٢/ ١٥٧، وكشف الأسرار، للنسفي: ٢/ ٢٣١.

* **القاعدة الثانية ـ القياس في الحدود والكفارات والمقدرات والرخص:**

الحدود لغةً: من الحدِّ وهو الفصل بين الشيئين[١].

واصطلاحًا: هي عقوبات مقدرة وجبت حقًّا لله تعالى، كحد الزنا والقذف والسرقة والحرابة وغيرها[٢].

والكفارات لغةً: من الكَفْر وهي تغطية الشيء، وقيل: هو ظلمة الليل، وقيل التراب. وسميت كذلك؛ لأنها تكفِّر الذنوب[٣].

واصطلاحًا: من الكَفْرِ وهو السَّتْرِ لسترها الذنب تخفيفًا من الله تعالى، وتطهيرًا من الإثم كالزكاة، واختلف في كونها زواجر كالحدود، أو جوابر للخلل الواقع[٤]، منها كفارة اليمين وكفارة الفطر في رمضان وكفارة الظهار[٥].

المقدرات لغةً: يقال قَدْرُ كل شيء ومقداره، أي مَبْلَغُهُ[٦].

واصطلاحًا: هي ما تتعين مقاديرها بالكيل أو الوزن أو العدد أو الذراع[٧].

والرخص لغةً: يقال رَخَّصَ له في الأمر؛ أي: أَذِنَ له بعد النهي، والرخصة

---

(١) لسان العرب، لابن منظور: ٣/ ١٤٠، مادة (حد).

(٢) البناية على الهداية، للعيني: ٦/ ١٩٠، بدائع الصنائع، للكاساني: ٧/ ٢٣٣.

(٣) لسان العرب، لابن منظور: ٥/ ١٤٤، مادة (كفر).

(٤) مغني المحتاج، للشربيني: ٣/ ٣٥٩، ومعجم لغة الفقهاء، محمد قلعجي، حامد قيني: ص٣٨٢.

(٥) القاموس الفقهي، سعدي أبو جيب: ص٣٢١.

(٦) لسان العرب، لابن منظور: ٥/ ٧٦، مادة (قدر).

(٧) القاموس الفقهي، سعدي أبو جيب: ص٢٩٦، ومعجم لغة الفقهاء، لمحمد قلعجي، حامد قيني: ص٣٨٢.

في الأمر: السهولة واليسر بخلاف التشديد(١).

واصطلاحًا: عرَّفَها البيضاوي: بالحكم الثابت على خلاف الدليل بعذر(٢).

وعرفها السرخسي: بأنها ما استبيح للعذر مع بقاء الدليل المحرم(٣).

وقسمها الحنفية إلى: رخصة حقيقة، ورخصة مجازية، وكل منهما يتفرع عنه أقسام، أوردها الأصوليون في مظانها(٤).

أصل بناء القاعدة:

قاسوا في الحدود بجواز رجم الزاني بشهادة شهود الزوايا، استحساناً مع أنه على خلاف العقل، والعمل بما وافق العقل أولى، إذ أنَّ الاستحسان المذكور إذا كان البيت صغيرًا، بحيث لا يوجب اختلافهم في زواياه تعدد الفعل، فيدلّ على اتفاق الشهود على فعل واحد منسوب إلى بيت صغير، بخلاف البيت الكبير فزواياه مختلفة(٥).

وقاسوا في الكفارات، فأوجبوا كفارة في الإفطار بالأكل والشرب قياسًا على الإفطار بالجماع، وثبوت الجزاء في قتل الصيد ناسيًا قياسًا على قتله عامدًا مع ورود النص في العمد(٦)، بقوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ [المائدة: ٩٥].

---

(١) لسان العرب، لابن منظور: ٧/ ٤٠، مادة (رخص).

(٢) نهاية السول، للأسنوي: ١/ ١٢٠.

(٣) أصول السرخسي: ١/ ١١٧.

(٤) ينظر: أصول السرخسي: ٢/ ١١٧، التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ٢/ ١٤٦، وفواتح الرحموت، للأنصاري: ١/ ١١٦، البحر المحيط، للزركشي: ١/ ٣٢٧.

(٥) ينظر: البرهان، للجويني: ٢/ ٨٩٦، والمحصول، للرازي: ٥/ ٣٥٠، وسلّم الوصول، للمطيعي: ٤/ ٣٩.

(٦) المحصول، للرازي: ٥/ ٣٥٠.

وقاسوا في المقدرات في النصب والزكوات، ومواقيت الصلاة، حيث قدّروا تقديرات مختلفة فيما يزاح من البئر بالدلو إذا ماتت فيه دجاجة أو فارة وغيرها[١].

وقاسوا في الرخص فجوّزوا ترخص العاصي بسفره قياسًا على المطيع بسفره، رغم أنَّ القياس ينفيها، لأنَّ الرخصة إعانة والمعصية لا تناسبها[٢].

آراء العلماء:

تحرير محل الخلاف:

اتفق العلماء على امتناع التعديل والقياس فيما نص الشارع على امتناع القياس فيه، كالاتفاق على أن المريض لا يقصر، وإن ساوى المسافر في الفطر، وعلى عدم صحة القياس فيما امتنع تعليله أو كان غير معقول المعنى، وعلى جواز إجراء القياس في الفروع المتعلقة بالحدود والكفارات ولواحقهما، وعلى جواز إثبات الحدود والكفارات ولواحقها بدلالة النص، أي: الاستدلال على المنصوص، ولكن الخلاف وقع في أنَّه لا يجوز أن تدل دلالة على علة أحكامها، فيمتنع استعمال القياس فيها في الجملة، أو ينبغي أن تستقرئ مسألة مسألة، وفيما يطلق عليه القياس، هل هو شامل لكل ما يدل على حكم المسكوت عنه، متى وجد الجامع بين المنطوق والمسكوت، سواء كان المسكوت أولى بالحكم، وسواء كانت العلة مفهومة بمجرد اللغة أم لا[٣]؟

---

(١) المحصول، للرازي: ٥/ ٣٥١، الإبهاج في شرح المنهاج، لابن السبكي: ٣/ ٣١، ونهاية السول، للأسنوي: ٤/ ٤١.

(٢) البرهان، للجويني: ٢/ ٨٦٩ ـ ٨٧٥، المحصول، للرازي: ٥/ ٣٥٢.

(٣) ينظر: أصول الجصاص: ٤/ ١٠٧، والمعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسين البصري: ٢/ ٧٩٥، والبرهان، للجويني: ٢/ ٩٠، وشرح المنار، لابن ملك: ص٥٣٠، والمحصول، للرازي: ٥/ ٣٤٩، والبحر المحيط، للزركشي: ٥/ ٥١، والعضد، لعضد الدين: ٢/ ٢٥٧، =

رأي الحنفية: عدم جواز القياس في ابتداء الحد والرخص، وجوازه في الاستدلال على مواضع الحدود، واستخدامه في الفروع[١]. وهو القول المشهور للمالكية[٢].

رأي الشافعية: انقسم الشافعية فيما بينهم على رأيين:

١ ـ جواز القياس في الحدود والكفارات والمقدرات[٣]، وهو قول للمالكية[٤]، والحنابلة[٥].

٢ ـ موافقة الحنفية في عدم جواز القياس في الرخص، وقال به بعض الشافعية ومنهم الإمام الشافعي[٦].

= وأصول الفقه، محمد مصطفى شلبي: ص٢١٧.

(١) أصول الجصاص: ٤/ ١٠٧، التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ٣/ ٢٤١، فواتح الرحموت، للأنصاري: ٢/ ٣١٨.

(٢) تقريب الأصول، لابن جزي: ص١٣٥، وتنقيح الفصول، للقرافي: ص٤١٥، ونشر البنود، للشنقيطي: ٢/ ١١٢.

(٣) الوصول إلى علم الأصول، لابن برهان: ٢/ ٢٤٩، المحصول، للرازي: ٥/ ٣٤٩، الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: ٤/ ٣١٧، والبحر المحيط، للزركشي: ٥/ ٥١.

(٤) إحكام الفصول في أحكام الأصول، لأبي الوليد الباجي: ص٥٤٥، تقريب الوصول، لابن جزي: ص١٣٥، العضد، لعضد الدين: ٢/ ٢٥٤، تنقيح الفصول، للقرافي: ص٤١٥، ونشر البنود، للشنقيطي: ٢/ ١١٠.

(٥) التمهيد، للكلوذاني: ٣/ ٤٤٩، وروضة الناظر، لابن قدامة: ٢/ ٣٤٣، المسودة، لآل تيمية: ص٣٨٧، شرح الكوكب المنير، للفتوحي: ٤/ ٢٢٠.

(٦) ينظر: الرسالة، للإمام الشافعي: ص٥٤٥، والبحر المحيط، للزركشي: ٥/ ٥٧، ونبراس العقول، لعيسى منون: ص١٢٥.

الأدلة ومناقشتها:

حجة المثبتين:

١ ـ قال تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾[الحشر: ٢].

٢ ـ عن الحارث بن عمرو بن أخي المغيرة بن شعبة عن ناس من أصحاب معاذ ﷺ من أهل حمص عن معاذ ﷺ: «أن رسول الله ﷺ حين بعثه إلى اليمن فقال: كيف تصنع إن عرض لك قضاء، قال: أقضي بما في كتاب الله، قال: فإنْ لم يكن في كتاب الله، قال: فبسنة رسول الله ﷺ، قال: فإنْ لم يكن في سنة رسول الله ﷺ، قال: أجتهد رأيي لا آلو، قال: فضرب رسول الله ﷺ صدري، ثم قال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله ﷺ لما يرضى رسول الله ﷺ» رواه الإمام أحمد، والطبراني[١].

وجه الدلالة: هذان النصان عامان يشملان جميع الأحكام من غير تفصيل بين ما هو حد وما ليس بحد[٢].

وقد نوقش: بأنَّ العموم في أدلة القياس هو عموم للمخاطبين، إذ لا عموم في شموله جميع الأحكام، فأدلة القياس ليست عامة بل مخصصة بعد المانع،

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده: ٥/ ٢٣٠، برقم (٢٢٠٦٠)، مسند الأنصار، حديث معاذ ابن جبل ﷺ، والطبراني في المعجم الكبير: ٢٠/ ١٧٠، برقم (٣٦٢)، باب الميم، معاذ ابن جبل الأنصاري ﷺ.

(٢) التبصرة، للشيرازي: ص٤٤٠، والتمهيد، للكلوذاني: ٣/ ٤٥٠، والمحصول، للرازي: ٥/ ٣٤٩، والإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج٢، ٤/ ٣١٨، والعضد، لعضد الدين: ٢/ ٢٥٤، والإبهاج في شرح المنهاج، لابن السبكي: ٣/ ٣٠، وشرح البدخشي: ٣/ ٤٢، وشرح الكوكب المنير، للفتوحي: ٤/ ٢٢٠، وإرشاد الفحول، للشوكاني: ص٣٧٦.

والمخصص هو العقل، فامتنع القياس في الحدود والكفارات لفقدها شرطاً من شروط القياس[١].

قال ابن الجوزي عن الحديث: (هذا حديث لا يصح وإن كان الفقهاء كلهم يذكرونه في كتبهم ويعتمدون عليه ولعمري إن كان معناه صحيحاً إنما ثبوته لا يعرف؛ لأن الحارث بن عمرو مجهول، وأصحاب معاذ من أهل حمص لا يعرفون، وما هذا طريقه فلا وجه لثبوته)[٢].

أقول: ومن المحدثين قال شعيب الأرنؤوط عند تذييله لمسند الإمام أحمد قال: (إسناده ضعيف لإبهام أصحاب معاذ وجهالة الحارث بن عمرو)[٣].

٣ ـ إنَّ الصحابة ﷺ تشاوروا في حد الخمر، فقال سيدنا علي ﷺ: (إذا شرب سكر وإذ سكر هذى، وإذا هذى افترى، وعلى المفتري ثمانون جلدة) أخرجه الحاكم وقال عنه: حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه[٤].

وجه الدلالة: إنَّ هذا الأمر كان بمحضر الصحابة دون نكير، فدل ذلك على الإجماع[٥].

---

(١) سلّم الوصول، للمطيعي: ٤/ ٣٨، وينظر: التقرير والتحبير، لابن أمير حاج: ٣/ ٢٤١، وتيسير التحبير، لأمير بادشاه: ٤/ ١٠٣، وشرح البدخشي: ٣/ ٤٢.

(٢) العلل المتناهية، لابن الجوزي: ٢/ ٧٥٩.

(٣) مسند الإمام أحمد: ٥/ ٢٣٠.

(٤) أخرجه الحاكم في مستدركه: ٤/ ٤١٧، برقم (٨١٣٢)، كتاب معرفة الصحابة، باب الحدود.

(٥) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: ٤/ ٣١٨، وينظر: التمهيد، للكلوذاني: ٣/ ٤٥٠، والعضد، لعضد الدين: ٢/ ٢٥٤، والإبهاج في شرح المنهاج، لابن السبكي: ٣/ ٣٠، وشرح الكوكب المنير، للفتوحي: ٤/ ٢٢٠، إرشاد الفحول، للشوكاني: ص٣٧٦.

وقد رد: إنَّ ما صدر من الصحابة لم يكن إجماعًا، بدليل اختلاف الفقهاء في حكم شارب الخمر، إذ أوجب فيه الشافعية أربعين جلدة، ولو كان الصادر منهم ﷺ إجماعًا لما جاز للمتأخرين نقضه[1].

٤ ـ القياس على خبر الواحد، فإنه يجوز إثبات الأحكام بخبر الواحد، بما فيها الحدود والكفارات والمقدرات والرخص، والقياس في معنى خبر الواحد، فكلاهما يوجب الحكم بطريق ظني، ويجوز فيه السهو والخطأ[2].

وقد رد: يفترق خبر الواحد عن القياس في الأدلة، فليس في دلالة خبر الواحد وإثباته ضعف، إنما الضعف في السند، بخلاف القياس فإن الضعف في أصل دلالته، فخبر الواحد هو كلام صاحب الشرع، وإليه إثبات كل حكم، فجاز إثبات الحدود بخبر الواحد، فضلاً عن ذلك فإن أكثر الحنفية لا يقبلون خبر الواحد في الحدود[3].

حجة النافين: الذين منعوا إجراء القياس في الحدود والكفارات والمقدرات والرخص.

١ ـ قال رسول الله ﷺ: «الحدود تدرأ بالشبهات»[4].

وجه الدلالة: لا يجوز إثبات الحد مع الشبهة، والقياس موضع شبهة، فلا يجوز إثبات الحد به[5].

---

(١) مغني المحتاج، للشربيني: ٤/ ١٨٩.

(٢) التبصرة، للشيرازي: ص٤٤١، إحكام الفصول، للباجي: ص٥٤٦، الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: ٤/ ٣١٨، فواتح الرحموت، للأنصاري: ٢/ ٣١٧.

(٣) سلّم الوصول، للمطيعي: ٤/ ٣٦ ـ ٣٧.

(٤) لم أجد الحديث بهذا النص إنما نصه أدرج في المناقشة.

(٥) التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ٣/ ٢٤١، فواتح الرحموت، للأنصاري: ٢/ ٣١٣، =

وقد نوقش:

أ ـ عدم صحة هذا الحديث، إذ لم يرد الحديث بنفس اللفظ الذي استدللتم به، وإنَّما من روايات أخرى فيها ضعف، فقد روي عن عائشة ﷺ عن النبي ﷺ قال: «ادرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإنْ كان له مخرج فخلوا سبيله، فإنَّ الإمام أن يخطئ في العفو، خير من أن يخطئ في العقوبة» رواه الترمذي، وقال عنه: حديث عائشة لا نعرفه مرفوعاً إلا من حديث محمد بن ربيعة عن يزيد بن زياد الدمشقي، ورواه وكيع عن يزيد بن زياد نحوه ولم يرفعه، ورواية وكيع أصح، وقد روي نحو هذا عن غير واحد من أصحاب النبي ﷺ أنهم قالوا مثل ذلك، ويزيد بن زياد الدمشقي ضعيف في الحديث[1]. ورواه الحاكم، وقال عنه: حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه[2].

فلو سلمنا صحة الحديث فالمقصود بالشبهة الاشتباه، أي: تعارض أمرين متعادلين في القوة، أحدهما يوجب الحكم والآخر يمنعه مما يسقط الحد، والشبهة في القياس ليست كذلك فظنية القياس في الحكم راجحة على قطعيته في الغالب، فالراجح أنَّ القياس يفيد الظن لا القطع، فلا تعارض[3].

ب ـ اعتمادهم الحديث في الحدود يعارضه القصاص، إذ لم يمنعوا من إجراء القياس فيه، وإن كان مما يدرأ بالشبهة[4].

= وينظر: التبصرة، للشيرازي: ص٤٤٢، شرح البدخشي: ٣/ ٤٢.

(١) أخرجه الترمذي في سننه: ٤/ ٣٣، برقم (١٤٢٤)، كتاب الحدود، باب درء الحدود.

(٢) أخرجه الحاكم في المستدرك على الصحيحين: ٤/ ٤٢٦، برقم (٨١٦٣)، كتاب معرفة الصحابة ﷺ، كتاب الحدود.

(٣) نبراس العقول، لعيسى منون: ص١٢٧، نقله عن القرافي.

(٤) البرهان، للجويني: ٢/ ٩٠٠.

٢ ـ إنَّ الحدود لا يجري فيها قياس، لاشتمالها على تقديرات، لا تعقل بالرأي كالمائة والثمانين، ولو عقل التقدير فلا يخلو من شبهة(١).

وقد ردَّ: يصح هذا لو جوّزنا القياس في كل الحدود، وإنما الجواز يقتصر على ما عقل معناه منها وأدركت علته(٢).

٣ ـ أما الكفـارات فلا يجري القياس فيها؛ لأنَّ القياس فيها خلاف الأصل، إذ أنَّها خارجة عن سنن القياس الذي يقتضي عدم إجراء القياس فيها، وهو الأصل، وقياسنا على خلاف الأصل ضرر، ورسول الله ﷺ نهى عن الضرر إذ قال: «لا ضرر ولا ضرار»، رواه الأئمة مالك، والشافعي، وأحمد(٣).

وجه الدلالة: لا يصح القياس على الاستثناء الخارج عن الأصل(٤).

وقد نوقش:

إنْ كان مرادهم أن العقوبة ضرر، فهو ضعيف؛ لأنَّها إنْ كانت ضررًا باعتبارها عقوبة مجردة عن الأسباب، فالنصوص تنفي ذلك، ولا يُسلّم؛ لأن الشخص لا يعاقب دون سبب، وإن كانت ضررًا لكونها عقوبة، فباطل أيضًا؛ لأنَّ النصوص بالوعيد

---

(١) تيسير التحرير، لأمير بادشاه: ٤/ ١٠٣، فواتح الرحموت، للأنصاري: ٢/ ٣١٧، تسهيل الوصول، للمحلاوي: ٢٢٦، وينظر: العضد، لعضد الدين: ٢/ ٢٥٥.

(٢) شرح البدخشي: ٣/ ٤٢، وينظر: العضد، لعضد الدين: ٢/ ٢٥٥، تنقيح الفصول، للقرافي: ص٤١٥، نبراس العقول، لعيسى منون: ص١٢٧.

(٣) أخرجه الإمام مالك في الموطأ من رواية يحيى الليثي: ٢/ ٧٤٥، برقم (١٤٢٩)، كتاب الأقضية، باب القضاء في المرفق، والشافعي في مسنده: ص٢٢٤، برقم (١٠٩٦)، كتاب اختلاف مالك والشافعي ﷺ.

(٤) نهاية السول، للأسنوي: ٤/ ٤٢، وينظر: الوصول إلى علم الأصول، لابن برهان: ٢/ ٩٠٠، المحصول، للرازي: ٥/ ٣٥٢.

كثيرة وهي منفعة ونعمة لكونها تستر الذنوب[١].

٤ ـ وأمَّا المقدرات فلا يجري القياس فيها؛ لأنَّ العقل لا يهتدي إليها، فطريقها التوقف أو الاتفاق، وهي ثابتة حقًّا لله تعالى، فلا يدرك العقل التحديد في الأعداد والمقادير ولا الحكمة منها، ولا سبيل إلى معرفته إلا من الشرع[٢].

٥ ـ وأمَّا الرّخص، فإنَّ الرّخص منح من الله تعالى، فلا تتعدى مواردها، ولا يجوز إثباتها بالقياس[٣].

ردّ وترجيح:

يقول الإمام الجويني: (وهذا هذيان فإن كل ما يتقلب فيه العباد من المنافع فهي منح من الله تعالى ولا يختص بها الرخص)[٤]، إذ أنَّ مسألة القياس في الحدود والكفارات والرخص من المسائل الأصولية القطعية، التي لا يسوغ التمسك بالظن فيها، على الرغم من رفضكم التسليم على أنَّها مسألة أصولية قطعية[٥]، وهذا هو الراجح؛ وذلك لأنَّ الحكم إذا ثبتت المناسبة بينه، وبين المعنى الجالب له، جاز إثباته بالقياس إنْ كان مستنبطًا من أصل شرعي، فإنَّ الأحكام قد تثبت بهذا الطريق[٦].

---

(١) نبراس العقول، لعيسى منون: ص١٢٩، .

(٢) أصول الجصاص: ٣/ ٣٦٥، مسائل الخلاف، للصيمري: ص٧٥. تسهيل الوصول، للمحلاوي: ص٢٢٦، وينظر: الوصول إلى علم الأصول، لابن برهان: ٢/ ٩٠٠، المحصول، للرازي: ٥/ ٣٥٢.

(٣) البرهان، للجويني: ٢/ ٩٠١، المحصول، للرازي: ٥/ ٣٥٢.

(٤) البرهان، للجويني: ٢/ ٥٨٨.

(٥) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: ٤/ ٣١٨.

(٦) ينظر: الوصول إلى الأصول، لابن برهان: ٢/ ٢٥٠، وروضة الناظر، لابن قدامة: ٢/ ٣٤٤، والإبهاج في شرح المنهاج، لابن السبكي: ٣/ ٣٠.

فضلاً عن ذلك: فإنَّ إجراء القياس في الفروع متفق عليه بدليل وقوعه من الحنفية في كتبهم، إذ أنَّ الخلاف محصور في ابتداء الحد بالقياس، وإنْ اختلفت التسمية، إذ أنَّ الجواز مرتبط بتحقيق العلة واستنباطها، فمن استطاع فهم كنهه وسبر غوره، فلا ضير في تعليله، فالقياس عليه[1].

*** القاعدة الثالثة ـ علة النص[2] المعدول به عن سنن القياس:**

أصل بناء القاعدة:

وإنما الخلاف في معقولية علة النص المراد القياس عليه، إذ يدعي الحنفية في بعض النصوص عدم معقولية العلة فلا يقيسون عليها، أو يدعي الشافعية الجمهور، أنه معقول المعنى، فيجرون القياس عليها، وبهذا تختلف الأقوال في القاعدة، تبعًا لنظرتهم إلى النص وتعلقهم لعلته. وسوف نطلع على أصل بنائهم من خلاف أدلتهم[3].

آراء العلماء:

رأي الحنفية: عدم جواز القياس على المعدول به عن سنن القياس.

---

(١) ينظر: المصادر نفسها.

(٢) والمقصود بالنص: حكم الأصل.

(٣) ينظر: أصول السرخسي: ٢/ ١٤٩، واللمع، للشيرازي: ص٩٩، والمستصفى، للغزالي: ٢/ ٣٢٦، وروضة الناظر، لابن قدامة: ٢/ ٣٣١، والإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج١، ٣/ ١٧٥، والمغني، للخبازي: ص٢٩٠، والتقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ٣/ ١٢٧، وكشف الأسرار، للنسفي: ٢/ ٢٢٤، ومفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، للتلمساني: ص١٣١، والبحر المحيط، للزركشي: ٥/ ٩٧، وشرح الكوكب المنير، للفتوحي: ٤/ ٢٠، وشرح المنار، لابن ملك: ص٧٦٢، وفتح الغفار، لابن نجيم: ٣/ ١٤٥، وفواتح الرحموت، للأنصاري: ٢/ ٢٠٥.

إن الحنفية فرقوا بين المعدول عن سنن القياس فلا يجوزون القياس عليه اتفاقًا، واختلفوا في الأصل المعارض للأصول إذ رجح معظمهم كأبي حنيفة وأبي يوسف، وأبي زيد الدبوسي، ومتأخري الحنفية جواز القياس عليه إذا عقلت علته، فالمعدول عن سنن القياس يصلح اعتباره أصلاً معارضًا للقواعد والأصول، إلاّ أنَّ الكرخي قال به بشروط[1]، ومن هذه الشروط:

١ ـ أن تكون العلة منصوصة، فعن حميدة بنت عبيد بن رفاعة عن كبشة بنت كعب بن مالك وكانت تحت ابن أبي قتادة ﷺ: (أنَّ أبا قتادة دخل فسكبت له وضوءًا فجاءت هرة فشربت منه فأصغى لها الإناء حتى شربت، قالت كبشة: فرآني أنظر إليه، فقال: أتعجبين يا ابنة أخي؟ فقلت: نعم، فقال: إنَّ رسول الله ﷺ قال: «إنها ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم والطوافات») رواه أبو داود، وقال عنه الترمذي: حديث حسن صحيح[2].

وجه الدلالة: إنَّ النصّ على العلة، وهي قوله ﷺ: «إنها ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم والطوافات» كالتصريح بوجوب القياس.

٢ ـ أنْ تجمع الأمة على تعليل الخبر الوارد بخلاف الأصول.

٣ ـ أن يوافق حكم الخبر الوارد بخلاف الأصول، القياس على بعض الأصول[3].

---

(١) ووافقه بعض الحنابلة. ينظر: التبصرة، للشيرازي: ص٤٤٤، والمحصول، للرازي: ٥/ ٣٣٩، وهامش التبصرة، لمحمد هيتو: ص٤٤٤، نهاية السول، للأسنوي: ٤/ ٤٤، وهامش المحصول، لطه جابر: ٥/ ٣٤٤، والتمهيد، للكلوذاني: ٣/ ٤٤٦.

(٢) أخرجه أبو داود في سننه: ١/ ٦٧، برقم (٧٥)، كتاب الطهارة، باب سؤر الهرة.

(٣) مسائل الخلاف، للصيمري: ص٧٣، كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: =

وقد خالف الجصاص الحنفية في عدم جواز القياس على الأصل المعارض لأصول أخر[١].

رأي الشافعية: جواز القياس مطلقًا على المعدول عن سنن القياس[٢].

الرأي الثالث: إنْ كان الأصل مقطوعًا به، كنص القرآن الكريم أو الحديث المتواتر، فهذا أصل بنفسه، والقياس عليه كالقياس على سائر الأصول، وأمَّا القياس على الخبر المخالف للأصول إذ ثبت بدليل قطعي جائز، أو ثبت بدليل ظني وعلته منصوصة[٣].

ملخص رأيهم: جواز القياس بشرط قطعية الدليل أو قطعية العلة.

تحرير محل الخلاف:

اتفق العلماء على عدم جريان القياس فيما لا يعقل معناه مطلقًا، وفيما كانت علته قاصرة، أو كان يجري مجرى العلة القاصرة، ولكنهم اختلفوا في القياس في

= ٣/ ٣١١، وينظر: المعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسين البصري: ٢/ ٧٩١، المحصول، للرازي: ٥/ ٣٦٣، التمهيد، للكلوذاني: ٣/ ٤٤٥.

(١) أصول الجصاص: ٤/ ١١٩.

(٢) وهو قول المالكية، والحنابلة. ينظر: المحصول، للرازي: ٥/ ٣٦٣، والبحر المحيط، للزركشي: ٥/ ٩٣، والتمهيد، للكلوذاني: ٣/ ٤٤٤، والمسودة، لابن تيمية: ص٣٩٩، وشرح الكوكب المنير، للفتوحي: ٤/ ٢٢، ونشر البنود، للشنقيطي: ٢/ ١١٨.

(٣) وبه قال أبو الحسين البصري، والرازي، وابن السمعاني. يُنظر: المعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسين البصري: ٢/ ٧٩١، والتمهيد، للكلوذاني: ٣/ ٤٤٦، والمحصول، للرازي: ٥/ ٣٦٣ ـ ٣٦٥، والبحر المحيط، للزركشي: ٥/ ٩٩، وكشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٣/ ٣١٢.

القواعد المبتدأة والمستثناة، إذا عقل معناها[١].

الأدلة ومناقشتها:

يمكن حصر آراء العلماء بين مانع ومجوّز، وسوف أستعرض أدلة المانعين، ومن خلال رد المخالفين يمكننا أنْ نطلع على الرأي الراجح.

حجة المانعين:

١ ـ إنَّ القياس على الأصول له مزية، إذ اتفق العلماء على استعماله، لذا يرجح القياس على الأصول، على القياس على أصل معارض للأصول، إذ اختلف العلماء في صحة القياس على الأصل المعارض للأصول وما اتفق عليه مقدم على ما اختلف فيه[٢].

٢ ـ إنَّ النص المعدول به عن سنن القياس، لو علل وعدّي إلى محل آخر، يكون التعليل ضد ما وقع الحكم له، إذ التعدي ضد الاقتصار، كما في بقاء صوم الناسي، إذ التعليل لإبقاء الصوم وتعديته إلى محل آخر يكون لما وقع القياس له.

٣ ـ إنَّ القياس على الأصل المعارض للأصول لا يقوى على معارضة القياس على الأصول، إذ الثاني قويّ باتفاق العلماء، فيتساقط القياسان، ويبقى الشيء على ما كان عليه حكمه، فيما عدا الأثر قبل وروده فيبطل بها القياس على الأصل

---

(١) المستصفى، للغزالي: ٢/ ٣٢٦، وروضة الناظر، لابن قدامة: ٢/ ٣٣٢، والإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: ٣/ ١٧٥، ومفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، للتلمساني: ص١٣٤، والبحر المحيط، للزركشي: ٥/ ٩٨، وكشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٣/ ٣٠٤، وحاشية الرهاوي: ص٧٦٦.

(٢) أصول الجصاص: ٤/ ١١٩، وينظر: التمهيد، للكلوذاني: ٣/ ٤٤٧.

المعارض للأصول[1].

٤ ـ إنَّ استعمال القياس مع وجود ما ينافيه لا يصلح ولو جاز القياس على الأصل المخالف لم يكن فرقًا بينه وبين سائر الأصول، فيخرج حينئذٍ عن كونه مخصوصًا من جملة القياس، بخلاف ما إذا نص على علته فكل فرد وجدت فيه تلك العلة يصير كالمنصوص عليه ويصير كأن النبيَّ ﷺ أمرنا بأن نقيس عليه كلما شاركه بالعلة، وكذا لو حصل الإجماع على جواز القياس عليه.

والمخصوص العاري عن التعليل لا يوجد فيه ما يبطل القياس على الأصول، فلهذا افترق الأمران؛ لأنَّ قياس الأصول يشهد له جميع الأصول، وقياس ما ورد به الأثر لا يشهد له إلا أصل واحد وهو الأثر فكان قياس الأصول أولى بالاعتبار[2]. وهذا هو دليل الكرخي من الحنفية.

وقد أجاب المُجَوِّزون:

١ ـ إنَّ العبرة بوجود القياس بشروط، فمتى تحقق ذلك جاز القياس، ولا عبرة بعد ذلك بكونه مخصوصًا، إذ أنه لا يمنع إلحاق ما في معناه[3].

٢ ـ يجب العمل به؛ لأنَّه ثبت أصل بخلاف قياس الأصول، فجاز أن يستنبط منه معنى، ويقاس عليه غيره، وكان القياس عليه بعد ما صار أصلاً بنفسه، كالقياس على سائر الأصول، وغاية ما فيه تعارض القياسين، فقد يرجح القياس على سائر الأصول إذا كان ثبوته بدليل مقطوع به، وأمَّا إذا كان ثبوت الأصل المعارض للأصول

---

(١) أصول السرخسي: ٢/ ١٥٠، وكشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٣/ ٣١٠.

(٢) مسائل الخلاف، للصيمري: ص٧٣، وكشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٣/ ٣١٢.

(٣) شرح الكوكب المنير، للفتوحي: ٤/ ٢٤.

بدليل قطعي، يطلب الترجيح من وجه آخر[1].

٣ ـ يجوز القياس على الأصل المعارض الأصول؛ لأنَّ التعليل لا يقتضي عدداً من الأصول، لكنه مما يصلح للترجيح، فلو اعتبرنا الأصل بمنزلة الراوي، والوصف الذي يعلل بمنزلة الحديث، ففي رواية الأخبار، قد يقع الترجيح باعتبار كثرة الرواة، وهذا لا يمنع من كون رواية الواحد معتبرة[2]. وهذا هو الراجح، ما دام القياس واقعًا من الفريقين في المسائل الفقهية. ويعضد هذا القول أصحاب الرأي الثالث، إذ قالوا:

١ ـ إنَّ العموم أقوى من القياس على العموم، وبما أنَّ العموم يقبل التخصيص بالقياس، كان القياس على العموم؛ أي: الأصول لا يمنع من القياس على أصل يخالف العموم، فمقارنة تخصيص العموم بالقياس معارضة القياس على العموم للقياس على الأصل المعارض للأصول، فإذا جاز تعارض العموم والقياس جاز من باب أوْلى معارضة القياس على العموم للقياس على المخصوص، فلو جوّزنا الأول، فمن باب أولى أن نُجَوِّز الثاني[3].

٢ ـ إنْ كان الدليل ظنيًا، والعلة منصوص عليها، جاز القياس على الأصل المعارض؛ لأنَّ قطعية العلة تجعل للقياس على الأصل المعارض للأصول قوة تعارض قوة القياس على الأصول، فإذا خصّ خبر الواحد عموم الكتاب، جاز أنْ يكون القياس على خبر الواحد أوْلى من القياس على العموم، وإن كان

(١) كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٣/ ٣١٢، ومسائل الخلاف، للصيمري: ص٧٤، مخطوط.

(٢) أصول السرخسي: ٢/ ١٥٥، وينظر: أصول البزدوي: ٣/ ٣١١.

(٣) ينظر: المعتمد، لأبي الحسين البصري: ٢/ ٧٩١، والمحصول، للرازي: ٥/ ٣٦٣، التمهيد، للكلوذاني: ٣/ ٤٤٦، البحر المحيط، للزركشي: ٥/ ٩٩، التبصرة، للشيرازي: ص٤٤٨، ومسائل الخلاف، للصيمري: ص٧٤.

العموم معلومًا، وخبر الواحد غير معلوم[١].

* * *

* المطلب الثاني ـ اعتبار المصلحة المرسلة:

* توطئة:

المصلحة لغةً: الصلاح، جمعها مصالح، وهي ضد الفساد، أي: اعتبار المنفعة فيها[٢].

واصطلاحًا: قال الإمام الغزالي في تعريف المصلحة بأنَّها: (عبارة عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع مضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم؛ لكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصد الشارع في الخلق، وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة)[٣].

ويطلق على المصلحة «الاستصلاح»: وهي عبارة عن تعلق الفقيه بالمصلحة المرسلة وجعلها دليلاً تبنى عليه الأحكام، فهو عبارة عن استدلال الفقيه على الأحكام بالمصلحة المرسلة[٤].

---

(١) المعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسين البصري: ٢/ ٧٩٣، التمهيد، للكلوذاني: ٣/ ٤٤٨.

(٢) ينظر: لسان العرب، لابن منظور: ٢/ ٥١٦، مادة (صلح)، والقاموس المحيط: ص٢٩٣، والمصباح المنير، للفيومي: ص١٣٢.

(٣) المستصفى، للغزالي: ص١٧٤.

(٤) المصدر نفسه: ١/ ٢٣٢، ورأي الأصوليين في المصالح المرسلة، د. زين العابدين العبد محمد النور: ١/ ٢٣٢.

أصل بناء القاعدة:

إنَّ المصلحة المرسلة: هي المعاني التي يحصل من ربط الحكم بها وبنائه عليها جلب منفعة أو دفع مضرة أو مفسدة، ولم يقم دليل على اعتبارها أو إلغائها.

إنَّ الحنفية لم يلغوا المصلحة من حيث الجملة، بدليل أنَّهم تكلموا عنها في باب الاستحسان والعرف[1].

وقبل الكلام عن اختلاف الحنفية والشافعية في الأخذ باعتبار المصلحة المرسلة لابدَّ من تقسيمها على النحو الآتي:

١ ـ **المصلحة المعتبرة**: وهي التي اعتبرها الشارع بنص أو إجماع، أو بترتيب الحكم على وفقها في صورة بنص أو إجماع، أي: ما قام الدليل من الشارع على تحصيلها، وهي بهذا المعنى حجة لا إشكال فيها من حيث الصحة عند جميع علماء الأصول.

مثال ذلك: حفظ العقل، فإنه مصلحة معتبرة رتب الشارع عليها تحريم الخمر حفظًا للعقل، فيقاس عليه في التحريم كل مسكر من مشروب ومأكول. وكذلك حفظ النفس، فإنه مصلحة معتبرة رتب الشارع القصاص على من أزهقها عمدًا عدواناً بمحدد، فيقاس على القتل بالمحدد القتل بالمثقل بجامع القتل العمد العدوان حفظًا لمصلحة حفظ النفس.

٢ ـ **المصلحة الملغاة**: وهي تلك المصالح التي لم يعتبرها الشرع، بل ورد في الشرع ما يلغيها، أي: ما قام الدليل من الشارع على المنع من تحصيها والمنع عنها.

مثالها: مصلحة المساواة بين الذكر والأنثى في الميراث، فهذه المصلحة

---

(١) ينظر: أصول الفقه، زكي الدين شعبان: ص١٧٢، والشاطبي ومنهجه في مقاصد الشريعة، د. بشير الكبيسي: ص٢١٧.

الملغاة تعارض نصًّا شرعيًّا، وهو قوله تعالى ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ﴾[النساء: ١١].

٣ ـ **المصلحة المرسلة**: وهي تلك المصالح التي لم يرد دليل على اعتبارها، أو إلغائها. وهي المصلحة التي ورد بشأنها خلاف بين العلماء في كتب أصول الفقه(١).

إنَّ هذا المصطلح المركب لا يمكن اعتباره شرعيًّا إلا بملاحظة المآل وذلك أنَّ المصلحة لا تسمى مصلحة شرعًا إلا بعد إقرار الشرع لها، إذ نَصِفُها بأنها مرسلة، بمعنى أنَّ الشرع لم يقرها، ومن هنا جاء الاختلاف حول قبولها وعدمه. ولكنها تحتاج إلى إخضاعها لقواعد الشرع الكلية ومقاصده العامة(٢)، وبالتالي يتبين أنَّها جارية على مآل الأمر، أي: اعتبار الشرع لها(٣).

---

(١) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج٢، ٣/ ٢٤٤ ـ ٢٤٥، والمستصفى، للغزالي: ١/ ٢٨٤، ونشر البنود على مراقي السعود، للشنقيطي: ٢/ ١٨٢، ورأي الأصوليين في المصالح المرسلة، د. زين العابدين العبد محمد النور: ١/ ١٧٣.

(٢) إنَّ المصلحة المرسلة أخصّ من المقاصد الشرعية، فالمصلحة المرسلة هي بعض مقاصد الشريعة، وهناك من المقاصد الشرعية ما لا يدخل تحت المصالح المرسلة؛ لأن مقاصد الشريعة: هي المصالح التي أقرّها الشارع وجاءت بها الأحكام الشرعية، أي: هي المصالح الحقيقية التي لا تشوبها المفاسد، فلا يمكن الاختلاف حولها، فلا يمكن لأحد أنْ يرى مصلحة في خلافها، وقد جاءت نصوص الشريعة لبناء قواعدها، وهي خمسة مقاصد: (الدين، والنفس، والعقل، والنسب، والمال). الشاطبي ومنهجه في مقاصد الشريعة، د. بشير الكبيسي: ص٢٢٠ ـ ٢٢١، وينظر: الإبهاج، للكبيسي: ٣/ ٥٥، والاعتصام، للشاطبي: ١/ ٣٣٠.

(٣) ينظر: الشاطبي ومنهجه في مقاصد الشريعة، د. بشير الكبيسي: ص٢٢٠ ـ ٢٢١.

إذن فالمرسل: هو الوصف الذي لم يعتبر بواحد من أنواع الاعتبار وهي: الاعتبار بالنص، والاعتبار بالإجماع، والاعتبار بالترتيب في مكان، مع اعتبار عين الوصف في جنس الحكم أو العكس، أو جنس الوصف في جنس الحكم، أو اجتماع عين الوصف مع عين الحكم بالترتيب[١].

وقد عرّف إمام الحرمين الجويني الوصف المرسل: (وهو معنى مشعر بالحكم مناسب له فيما يقتضيه الفكر العقلي من غير وجدان أصل متفق عليه والتعليل المنصوب جار فيه)[٢].

فالأصل في تعريف إمام الحرمين الجويني الدليل الدال على علّية الوصف، أو الدليل الدال على عدم علّيته، ومراده بالمتفق عليه بين القائمين خاصة، فكلما كان الوصف أو العلة مرسلة كانت المصلحة المترتبة على الحكم المبني على هذه العلة مرسلة[٣].

إذن معنى الإرسال للوصف: هو خلوه من دليل يدلّ على صحة بناء الأحكام عليه، وعن دليل يدل على فساد ذلك.

ومن ثمَّ يتبين معنى الإرسال في المصلحة: وهي أنَّه لا دليل يدل على الإذن بتحصيلها عند هذا الطريق، كما أنَّه لا دليل يدل على عدم الإذن في ذلك[٤].

إذن فهناك تلازم بين العلة والمصلحة من حيث هذا التقسيم، إذ كلاهما

---

(١) رأي الأصوليين في المصالح المرسلة والاستحسان من حيث الحجة، د. زين العابدين العبد محمد النور: ١/ ١٨٠.

(٢) البرهان، للجويني: ٢/ ٧٢١.

(٣) رأي الأصوليين في المصالح المرسلة، د. زين العابدين العبد محمد النور: ١/ ٢٢٨.

(٤) المصدر نفسه: ١/ ٢٣٣.

يقسمان إليه، وذلك لأنَّ العلة أو الوصف المعتبر يبنى عليه الحكم، والحكم تبنى عليه المصلحة، فمتى ثبت الوصف شرعًا ثبتت المصلحة واعتبرت، ومتى ألغي ألغيت، ومتى أرسل أرسلت[١].

ويبدو أنَّ الاختلاف لم يقع على حقيقة «المصلحة المرسلة» وإنَّما على أمر آخر، وهي الوصف أو العلة، ذلك أنَّ الذين رفضوا الأخذ بها فسروها بالأخذ بالهوى وعدم الاعتماد على الشرع، أمَّا إذا كانت تعتمد على كليات الشريعة وأصولها فلا ينكرون ذلك، إذ ذهب الإمام الغزالي أنَّها لا تسمى قياسًا بل مصلحة مرسلة؛ لأنَّ مقصودها شرعي بالكتاب والسنة والإجماع.

أمَّا الذين قالوا بها فلم يذهبوا إلى أنها اتباع للرأي المجرد أو أخذًا بالهوى، وإنَّما قيدوها بشروط ثلاثة هي:

١ ـ أنْ تكون ملائمة لمقاصد الشرع، أي لا تنافي أصلاً من أصوله.

٢ ـ أنْ تكون فيما يعقل معناه فلا تجري في العبادات.

٣ ـ أنْ يكون الأخذ بها يؤدي إلى حفظ أمر ضروري وحاجي[٢].

ويؤيد هذا الكلام ما قاله الدكتور الزلمي: (إنَّ المصلحة المرسلة مصدر كاشف لأحكام الله، لتبين لنا أن تقسيم المصلحة إلى معتبرة ومهملة ـ ملغاة ـ ومرسلة لا مبرر لها. . . وبناء على ذلك فإن التقسيم الصحيح السليم المقبول في ميزان الشرع هو: المصلحة المعتبرة، وغير المعتبرة، والمعتبرة إلى ضرورة وحاجية وتحسينية)[٣].

---

(١) رأي الأصوليين في المصالح المرسلة، د. زين العابدين العبد النور محمد: ١/ ١٧٣.

(٢) الشَّاطبي ومنهجه في مقاصد الشريعة، د. بشير الكيسي: ص٢١٧ ـ ٢١٨، وينظر: الاعتصام للشاطبي: ٢/ ٣٠٧ وما بعدها.

(٣) أصول الفقه في نسيجه الجديد، د. الزلمي: ص١٤٣.

ولهذا قسم الشارع المصالح المعتبرة ـ بالنسبة لحاجة الإنسان إلى ثلاثة أقسام استقرأها العلماء من نصوص الشرع: مصالح ضرورية: وهي التي يتوقف عليها حفظ وصيانة الأركان الخمسة الآنفة الذكر، والمصالح الحاجية: وهي التي تتطلبها الحاجة لأجل التوسعة ورفع الحرج، كإباحة الصيد والبيع والطلاق، وتشريع الرخص في العبادات، ونحو ذلك، وهي التي قد يستغنى عنها ولكن بشيء من المشقة. والمصالح التكميلية (التحسينية): وهي الأمور التي لا تتحرج الحياة بتركها، وهي تكمل للناس حياتهم، بحيث لو فقدت لاستنكرها العقل السليم[1].

أقول: ولهذا أطلقت على هذه القاعدة «اعتبار المصالح المرسلة» لأنَّ «المصلحة المرسلة» من حيث العموم متفق على الاحتجاج بها، ولكن الخلاف حصل بين العلماء كما بيّنا سابقًا في اعتبار العلة أو الوصف المناسب الذين يمكن أن يوافق أدلة الشرع.

آراء العلماء:

بعدما عرفنا من خلال أصل البناء محل الخلاف بين الحنفية والشافعية نستعرض آراء العلماء فيما يأتي:

رأي الحنفية: الأخذ باعتبار المصلحة المرسلة. وبه قال محققو مذهب الحنفية[2].

إن الأخذ بالمعروف ـ وساحته متسعة عند الحنفية فيما لا نص فيه، ولا يعارض

---

(١) البرهان، للجويني: ٢/ ٦٠٢ ـ ٦٠٤، الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج٢، ٣/ ٢٤٠، ومراعاة الخلاف في المذهب المالكي، د. محمد الأمين: ص٢٠٩، والمأمول من علم الأصول: ص٢٥٠.

(٢) ينظر: نفائس الأصول: ٣/ ٢٠٠، والتحرير وشرحه: ٣/ ١٥١، ورأي الأصوليين في المصالح المرسلة، د. زين العابدين العبد محمد النور: ١/ ٢٦٧ وما بعدها.

أصلاً من الأصول المتفق عليها ـ يلقي ضوءًا على العمل بالمصلحة عند أبي حنيفة، لأن مصالح الناس في حياتهم هي الأساس التي تقوم عليه أعراف الناس وعاداتهم، وعلى هذا ترى كثيرًا من الفروع في كتب الحنفية تستند إلى المصلحة باسم العرف حينًا وباسم الاستحسان حينًا آخر.

وفضلاً عن: ما عرف عن أبي حنيفة من أخذه بالرأي في الاستنباط، وبه نعرف منزلة المصلحة في فقهه، ما دامت هذه المصلحة لا تصطدم بنصوص الكتاب والسنة[١].

أما الإمام الغزالي ـ رحمه الله تعالى ـ، عندما كتب في الاستصلاح «المصالح المرسلة» فذكره مع الأصول الموهومة، لكنه سرعان ما اعتبره وأخذ به بشرط أن يكون ملائمًا لمقصود الشارع[٢].

رأي الشافعية: اتفق جمهور الشافعية ومحققوها إلى الأخذ بها ـ وهم بذلك قد وافقوا الحنفية وجمهور العلماء ـ إلاّ الآمدي منهم[٣].

يقول الشوكاني: (ذهب الشافعي، ومعظم أصحاب أبي حنيفة إلى اعتماد تعليق الأحكام بالمصالح المرسلة، بشرط ملائمته للمصالح المعتبرة المشهود لها بالأصول)[٤].

---

(١) وبه قال محققو الحنابلة والمالكية، إذ اعتبرها الإمام مالك أصلاً مستقلاً. ينظر: أعلام الموقعين: ٤/ ٣٧٧، وضوابط المصلحة، د. محمد سعيد رمضان البوطي: ٣٨١، ومالك لأبي زهرة: ص٢٩٠، ومصادر التشريع، د. محمد أديب الصالح: ٤٨٤ ـ ٤٨٥.

(٢) المستصفى، الغزالي: ١٠/ ٢٨٤.

(٣) ووافقه الباقلاني وابن الحاجب. ينظر: الاعتصام، للشاطبي: ٢/ ١١١، نهاية السول، للأسنوي: ٤/ ٣٨٦.

(٤) إرشاد الفحول، للشوكاني: ص٢٣٦.

وعلى هذا ترى الأئمة يأخذون بالمصلحة على خلاف في التعبير عنها وفي كيفيتها، ومثالها: أنَّ الشافعية يعتبرون قتل الجماعة بالواحد من الأخذ بالمصلحة المرسلة، والحنفية يأخذون بالحكم نفسه، ولكن يجعلون مستنده الاستحسان[1]، فالحكم واحد ولكن اختلفوا في تسمية المستند، والحاصل أنهم لم يعتبروها أصلاً مستقلاً ـ بل دليلاً كاشفًا ـ.

الأدلة ومناقشتها:

حجة المثبتين:

إنَّ أهم الأدلة التي اعتمدها العلماء في اعتبار المصلحة المرسلة:

١ ـ أنَّ آيات القرآن الكريم دلّت دلالة واضحة على أنَّ حِكَم الله تعالى (العلة الغائية) هي مصالح الناس ومنها ما يأتي:

أ ـ قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٧٩].

وجه الدلالة: يدل على أنَّ حكمة تشريع القصاص هو مصلحة حماية الحياة.

ب ـ وقوله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[المائدة: ٦].

يدل على أن تكليف الإنسان بالأحكام لإتمام النعمة عليهم من غير أن يؤدي هذا التكليف إلى الضيق والمشقة والحرج[2].

٢ ـ ما ثبت عن النبي ﷺ أنه أجاز لأصحابه الاجتهاد في إطار معاني النصوص

---

(١) ينظر: المبسوط، للسرخسي: ٧/ ٢٧٧، ومصادر التشريع، د. محمد أديب الصالح: ٤٩٠.

(٢) أصول الفقه في نسيجه الجديد، د. الزلمي: ص١٥٥.

العامة عند فقد النص الخاص. وإقراره لهم تشريع لأمته من بعده لسلوك هذا الطريق؛ ومن ذلك ما ورد في حديث معاذ المشهور لما بعثه إلى اليمن[١].

٣ ـ من سبر أحوال الصحابة ﷺ وهم القدوة والأسوة في النظر، لم يجد واحدًا منهم يعتمد إلى تمهيد أصل واستثارة معنًى ثم بناء الواقعة عليه، ولكنهم يخوضون في وجوه الرأي من غير التفات منهم إلى الأصول، كانت أو لم تكن[٢].

٤ ـ وقد نقل العلماء إجماع الصحابة على العمل بالمصلحة[٣].

٥ ـ إن الوقائع الجزئية لا نهاية لها، وكذلك أحكام الوقائع لا حصر لها، والأصول الجزئية التي تقتبس منها المعاني والعلل محصورة متناهية والمتناهي لا يفي بغير المتناهي.

فلا بد إذًا من طريق آخر يتوصل بها إلى إثبات الأحكام الجزئية، وهي التمسك بالمصالح المستندة إلى أوضاع الشرع ومقاصده على نحو كلي وإن لم يستند إلى أصل جزئي[٤].

حجة النافين:

بما أنها ليست من المصالح المعتبرة أو الملغاة، فليس إلحاقها بأحدهما أولى من الآخر، فامتنع الاحتجاج بها دون دليل. على أنَّ احتمال إلحاقها بأحد النوعين مجال للأهواء والشهوات[٥].

---

(١) المصلحة المرسلة، د. أبو ركاب: ص٢١٠.

(٢) البرهان، للجويني: ٢/ ١١١٧.

(٣) المحصول، للرازي: ٢/ ٢٢٥.

(٤) تخريج الفروع على الأصول، للزنجاني: ص١٦٩ ـ ١٧٠.

(٥) نهاية السول، للأسنوي: ٤/ ٣٩٥، أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، د. مصطفى ديب البغا: ص٢٦٤.

اتباع المصلحة هو اتباع للهوى ويؤدي إلى إهدار قدسية نصوص الشريعة[١].

المرسل قسمان: منه ما هو غريب، وهو ما سكتت عنه النصوص الخاصة والعامة، فلا هي اعتبرته ولا هي ألغتـه، وهذا النوع لا يصلح حجة، بل لقد ذكر الإمام الشاطبي الإجماع على عدم اعتباره[٢].

رد وترجيح:

إنكم عرفتم المرسـل الملائم ـ المصلحـة المرسلة ـ بتعريف عام، إذ جعلتم المرسـل الغريب يندرج تحته، مما ألبس عليكم فنسبتم إليكم ما أنتم منه براء ومن ذلك ما عرفه الإمام القرافي عندما تكلم عن المناسـب فقال: (. . . وهو أيضًا ينقسم إلى ما اعتبره الشرع، وإلى ما ألغـاه، وإلى ما جهل حاله. . . ، والذي جهل أمره هو المصلحة المرسلة)[٣].

قال الآمدي: (المناسب المرسل هو الذي لم يشهد له أصل من أصول الشريعة بالاعتبار بطريق من الطرق المذكورة ولا ظهر إلغاؤه في صورة)[٤].

وقال ابن الحاجب: (هو الذي لم يعتبره الشارع سواء علم أنه ألغاه أم لم يعلم الاعتبار ولا الإلغاء)[٥].

الذي يفهم من هذه التعريفات، أن المرسل عندهم، هو الذي لم تشهد له النصوص بالاعتبار أو الإلغاء، سواء كانت هذه النصوص عامة أو خاصة، ومعنى ذلك

---

(١) الوسيط في أصول الفقه، د. وهبة الزحيلي: ٣٠٩، وأصول الفقه، لأبي زهرة: ص٢٦٤.

(٢) الاعتصام، للشاطبي: ٢/ ١٣٥.

(٣) شرح تنقيح الفصول: ص٣٩٣.

(٤) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج٢، ٣/ ٤١٠.

(٥) المنتهي، لابن الحاجب: ١٣٧.

أنه لم يلحق بالمرسل الغريب، وهو مردود في الشريعة. ولهذا يقول الشاطبي عند تعرضه لتعريف المناسب المرسل عند تقسيمه للمصلحة إلى ثلاثة أقسام، فقال: (ما سكتت عنه الشواهد الخاصة، فلم تشهد باعتباره ولا بإلغائه، فهذا على وجهين:

أحدهما: أن يـرد نص على وفق ذلك المعنى، كتعليل منع القتل للميراث، فالمعاملة بنقيض المقصود تقدير إن لم يـرد نص على وفقه فإن هذه العلة لا عهد بها في تصرفات الشرع بالفرض، ولا بملائمها بحيث يوجد لها جنس معتبر، فلا يصح التعليل بها، ولا بناء الحكم عليها باتفاق. ومثل هذا التشريع من القائل به، فلا يمكن قبوله.

والثاني: أن يلائم تصرفات الشرع، وهو أن يوجد لذلك المعنى جنس اعتبره الشارع في الجملة بغير دليل معين، وهو الاستدلال المرسل المسمى بالمصالح المرسلة)[1].

فالمصلحة عند الإمام الشاطبي هي التي سكتت عنها النصوص الخاصة فلا هي اعتبرتها ولا هي ألغتها، إلا أنها تلائم تصرفات الشارع، بحيث يوجد لذلك المعنى جنس اعتبره الشارع في الجملة بغير دليل معين.

أما المصلحة المرسلة: فقال الآمدي (الوصف المناسب: إما أن يكون معتبرًا في نظر الشارع، أو لا يكون معتبرًا، فإن كان معتبرًا، فاعتباره:

- إما أن يكون بنص أو إجماع. أو بترتيب الحكم على وفقه في صورة بنص أو إجماع.

فالأول سماه مناسبًا مؤثرًا، والثاني قسمه إلى خمسة أقسام فقال:

القسم الأول: أن يكون الشارع قد اعتبر خصوص الوصف في خصوص

(١) الاعتصام، للشاطبي: ١/ ١١٤.

الحكم، وعموم الوصف في عموم الحكم في أصل آخر، وذلك كما في إلحاق القتل بالمثقل بالمحدد لجامع القتل العمد العدوان. . . وهذا القسم المعبر عنه بالملائم، وهو متفق عليه بين القياسيين ومختلف فيما عداه.

القسم الثاني: أن يكون الشارع قد اعتبر خصوص الوصف في خصوص الحكم، من غير أن يظهر اعتبار عينه في جنس ذلك الحكم في أصل آخر متفق عليه، ولا جنسه في عين ذلك الحكم، ولا جنسه في جنسه ولا دل كونه علة نص ولا إجماع، لا بصريحه ولا بإيمائه، وذلك كمعنى الإسكار فإنه يناسب تحريم تناول النبيذ. . . وهذا هو المناسب الغريب وهو مختلف فيه بين القياسيين، وقد أنكره بعضهم، وإنكاره غير متجه، لأنه يفيد الظن بالتعليل. . .

القسم الثالث: أن يكون الشارع قد اعتبر جنس الوصف في جنس الحكم لا غير، أي أنه لم يعتبر مع ذلك عينه في عينه، ولا عينه في جنسه، ولا جنسه في عينه، ولا دل عليه نص ولا إجماع، وهذا أيضًا من جنس المناسب الغريب المختلف فيه بين القياسيين، إلا أنه دون القسم الثاني. . . وذلك كاعتبار جنس المشقة المشتركة بين الحائض والمسافر في جنس التخفيف، فإن عين مشقة الحائض ليس عين مشقة المسافر، بل من جنسها وعين التخفيف عن المسافر بإسقاط الركعتين الزائدتين ليس عين التخفيف عن الحائض بإسقاط أصل الصلاة، بل من جنسها. . .)[1].

فإذا دققنا النظر في هذا القسم نجده ينطبق تمامًا على «المصلحة المرسلة» عند من يحتج بها، لأنه يشترط فيها أن تكون ملائمة لمقاصد الشارع، ويعني بالملائمة، أن تكون داخلة تحت جنس اعتبره الشارع في الجملة من غير نص خاص، وهذا يدل على أن الإمام الآمدي يعتبر مسمى المصلحة المرسلة حجّة، إلا أنه يطلق

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج٢، ٣/ ٤٠٦ وما بعدها.

عليها اسم (المناسب الغريب) ولا مشاحة في الاصطلاح.

القسم الرابع: المناسب الذي لم يشهد له أصل من أصول الشريعة بالاعتبار بطريق من الطرق المذكورة ـ أي الثلاثة الأولى ـ ولا ظهر إلغاؤه في صورة ويعبر في صورة عنه بالمناسب المرسل[١].

* * *

• المطلب الثالث ـ الاستصحاب:

• توطئة:

الاستصحاب لغةً: المصاحبة والملازمة وعدم المفارقة[٢].

واصطلاحًا: عُرِّف بتعريفات عديدة منها:

(اعتقاد كون الشيء في الماضي أو الحاضر يوجب ظن ثبوته في الحال أو الاستقبال)[٣].

وعَرَّفه السالمي من الإباضية بقوله: (إبقاء ما كان على أصوله التي كان عليها من وجود أو عدم أو نحو ذلك ما لم يرد دليل ينقله عن حكم أصله إلى حكم آخر)[٤].

وقد لخصها السالمي في الأبيات الآتية:

إبقاء ما كان على أصوله	يفيد ظنًّا ببقاء مدلوله
إلا إذا صحَّ له مُنقِّلُ	فإنّه عن أصله ينتقل

(١) المصدر نفسه: مج٢، ٣/ ٤١٠.

(٢) المصباح المنير، مادة (صحب): ٥٠٩، القاموس المحيط: ١/ ٩١.

(٣) شرح تنقيح الفصول: ص٤٤٧.

(٤) طلعة الشمس، للسالمي: ٢/ ١٧٩.

إن كان في السلبِ أو الإيجاب وهو الذي يدعى بالاستصحابِ

ولهذا عرفها البناني: (ثبوت أمر في الزمن الثاني بناء على ثبوته في الزمن الأول لفقدان ما يصلح للتغيير)[1].

أصل بناء القاعدة:

يقول نجم الدين الطوفي: (إن استصحاب الحال مبني على أصول مرتبة بعضها على بعض:

فنقول: اختلف المتكلمون في الأعراض، وهي ما لا يقوم بنفسه، بل يفتقر في وجوده إلى محل يقوم به، كالحركة والسكون، والسواد والبياض.

فقال بعضهم: هي توجد شيئًا فشيئًا كالحركة.

وقال بعضهم: هي قسمان قارٌّ الذات، كالسواد وسائر الألوان، فهذا يوجد دفعة واحدة ويستمر، وسيّال ليس بقارّ الذات، كالحركة الزمانية، وهي حركات الفلك والنجوم وغيرها، فهذه توجد شيئًا فشيئًا، وهو الحق.

ثم اختلفوا في بقاء الموجود؛ هل هو عرض قارّ، أو سيّال يوجد شيئًا فشيئًا، والأولى أنّه قارّ كالسواد والبياض، لأنّا لا نعني ببقاء الشيء إلا استمرار وجوده، وهي صفة ثابتة قارّة، بخلاف الحركة، فإنها سيّالة يُدْرَكُ سيلانها عدمًا أو وجودًا فلو كان البقاء مثلها، لأُدرِك كما أُدْرِكت، ثم بَنَوا على هذا الخلاف أن الباقي؛ هل يفتقر في بقائه إلى المؤثر أم لا؟ فمن قال: البقاء عرض قارّ، قال: لا يفتقر كما لا يفتقر الأسود في اسوداده إلى مُسوّد.

ومن قال: هو عرض سيّال، قال: يفتقر إليه؛ لأن عدم كل جزء منه يتعقب

---

(١) جمع الجوامع مع حاشية البناني: ٢/ ٢١٧، الأسنوي والبدخشي: ٣/ ١٣١.

وجوده، وبقاؤه لا يكون إلا بتواصل أجزائه وتتابع أجزاء ما هذا شأنه بدون مؤثر محال، ثم بَنَوا على هذا استصحاب الحال، وهو التمسك بالمعهود السابق من نفي أو إثبات، وهو المراد من قول الفقهاء: الأصل بقاء ما كان على ما كان، لأن الباقي إنْ لم يحتج إلى مؤثر، كان الاستصحاب حجة؛ وإن احتاج، لم يكن حجة لجواز التغيير لعدم المؤثر)[1].

وبعضهم رجَّحوا أن البقاء عرض يفتقر إلى مؤثر في استمرار وجوده، إذ يقولون: لأن الثبوت في الزمان الأول يفتقر إلى الدليل، فكذلك في الزمان الثاني؛ لأنَّه لا يجوز أن يكون وأن لا يكون، وهذا خاص عندهم بالشرعيات بخلاف الحسيات، فإن الله سبحانه أجرى العادة فيها بذلك، ولم يجر العادة به في الشرعيات فلا تلحق بالحسيات[2].

وبين الأصوليون أن الأعراض باقية بنفسها والبقاء عرض، وهذا حجة في الأمور الحسية المشاهدة كبقاء سواد الغراب وبياض الثلج.

أنَّ الخلاف في كون هذا النوع من الاستصحاب حجة أو لا مبني على الخلاف في مسألة هي: «سبق الوجود مع عدم ظن»، فعند القائلين بالاستصحاب: أنّ سبق الوجود مع عدم ظن الانتفاء هو دليل البقاء؛ إذن فليس الحكم بالاستصحاب حكمًا من غير دليل بل هو حكم بدليل هو: (العلم بعدم الدليل المغير)[3].

ومَنْ نفى اعتقد أن الثابت هو ثبوت الحكم، أما قضية استمراره أو عدمه

---

(١) شرح مختصر الروضة، للطوفي: ٣/ ١٤٩ ـ ١٥٠.

(٢) ينظر: إرشاد الفحول، للشوكاني: ص٢٣٦.

(٣) كشف الساتر شرح غوامض روضة الناظر، للبورنو: ١/ ٥٢٢.

لا بد لها من دليل، ويبدو أنه قد ساقه كسبب لقول الحنفية بأن الاستصحاب حجة للدفع لا للرفع (في مسألة الـمفقود)، ويلاحظ أن هذا الدليل الحنفي مبني على سابقه، الذي أورده الطوفي من رفض الحنفية وبعض المتكلمين للاستصحاب عمومًا، والذي يدقق النظر يجد أن هذا السبب والسبب الأول شيء واحد.

عمومًا فالمفقود عند جمهور العلماء لا يرثه غيره قبل التحقق من موته، وإرْثُهُ هو من غيره يصح عند من يقول بالاستصحاب استصحابًا لحياته السابقة، ومن ثمَّ هم يدفعون إرث غيره منه ويثبتون إرثه من غيره، وعند بعضهم أنه لا يرث للشك في حياته.

وأما عند الحنفية: فهو لا يرث ولا يورث. إما لأنَّ الاستصحاب يصلح للدفع فقط ولا يصلح للإثبات. وإمّا لأن شرط الإرث: هو موت المورث حقيقة أو حكمًا وذلك لا يتحقق في حق المفقود، ولا يرث هو غيره لعدم تحقق حياته. التي هي شرط ليرث.

وعلى هذا فالاستصحاب حتى عند من يقول به دليل كاشف عن بقاء الحكم السابق الثابت بدليله[1].

آراء العلماء:

رأي الحنفية: انقسم الحنفية فيما بينهم على ثلاثة آراء:

١ ـ ليس بحجة مطلقًا، وبه قال أكثر الحنفية[2].

---

(١) المصدر نفسه: ١/ ٥٢٣ ـ ٥٢٤.

(٢) وهو رأي بعض المتكلمين وبعض الزيدية. ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج٢، ٤/ ٣٦٧، التفتازاني على المختصر: ٢/ ٢٨٤، العطار على جمع الجوامع: ٢/ ٣٨٦، إرشاد الفحول: ص٢٣٧، وهداية العقول، للحسين بن القاسم: ٢/ ٦٣٠.

٢ ـ أنه حجة مطلقًا، وبه قال بعض الحنفية[١][٢].

٣ ـ إن الاستصحاب حجة للدفع لا للإثبات، وهو رأي الكثير من متأخري الحنفية[٣].

رأي الشافعية: أنه حجة مطلقًا، وهو بذلك قد وافق الرأي الثاني من الحنفية[٤].

تحرير محل الخلاف:

لا خلاف فيما دل العقل والشرع على ثبوته كالملك عند وجود المقتضي له، ولا خلاف في عدم الاحتجاج بالاستصحاب عند قيام دليل من نص أو إجماع أو قياس على خلافه، لأنه آخر مدار الفتوى، ولا خلاف في استصحاب العدم الأصلي بدليل في الأحكام الشرعية، كبراءة الذمة من التكليف حتى يأتي دليل آخر، وإنَّ استصحاب الدليل مع احتمال المعارض، إما تخصيصًا إن كان الدليل ظاهرًا، أو نسخًا إنْ كان الدليل نصًا، فهذا أمر معمول به بالإجماع، وإما استصحاب الحكم في محل الإجماع، أو أنه يدل على بقاء الحكم من خلال اللفظ، وهو راجع إلى حكم الشرع بأن يتفق على حكم في حالة ثم تتغير صفة المجمع عليه ويختلف المجمعون عليه، فهذا هو محل الخلاف[٥].

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج٢، ٤/ ٣٦٧، وحاشية التفتازاني على المختصر: ٢/ ٢٨٤، والمعتمد، لأبي الحسين البصري: ٢/ ٣٢٥.

(٢) وهو رأي جمهور المالكية والحنابلة، وأكثر الزيدية. ينظر: حاشية التفتازاني على المختصر: ٢/ ٢٨٤، والمعتمد: ٢/ ٣٢٥، وهداية العقول، للحسين بن القاسم: ٢/ ٦٣٠.

(٣) كشف الأسرار عن أصول البزدوي: ٣/ ٣٧٨، وتيسير التحرير، لأمير بادشاه: ٤/ ١٧٧.

(٤) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج٢، ٤/ ٣٦٧.

(٥) ينظر: البحر المحيط، للزركشي: ٨/ ٢٠ ـ ٢٢، وأسباب اختلاف الفقهاء في الأحكام الشرعية، د. الزلمي: ص٤٨٧.

الأدلة ومناقشتها:

حجة المثبتين:

١ ـ قال تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ ۚ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[الأنعام: ١٤٥].

وجه الدلالة: أن الآية قد دلت على أن الأصل هو الإباحة حتى يقوم دليل التحريم بدليل قوله تعالى: (لا أجدُ) وهذا هو الاستصحاب.

٢ ـ عن عباد بن تميم عن عمه قال: شكي إلى النبي ﷺ الرجل يجد في الصلاة شيئًا أيقطع الصلاة؟. قال: (لا حتى يسمع صوتًا أو يجد ريحًا)، رواه البخاري[1].

٣ ـ الإجماع: فقد أجمع الفقهاء على أن المكلف إذا شك في وجود الطهارة ابتداء لا تجوز له الصلاة، ولو شك في بقائها جازت له الصلاة، استصحابًا للأصل السابق.

٤ ـ إنَّ العقلاء وأهل العرف إذا تحققوا وجود شيء أو عدمه وله أحكام خاصة به، فإنهم يسوغون القضاء والحكم بها في المستقبل من زمان ذلك الوجود أو العدم، حتى أنهم يجيزون مراسلة من عرفوا وجوده قبل ذلك بمدد متطاولة، وإنفاذ الودائع إليه، ويشهدون في الحالة الراهنة بالدين على من أقر به قبل تلك الحالة، ولو أن الأصل بقاء ما كان على ما كان، لما ساغ ذلك.

٥ ـ ثبوت الحكم في الزمن الأول مع عدم ظهور ما يزيله يرجح ظن البقاء[2].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه: ٢/ ٧٢٥، برقم (١٩٥١)، كتاب البيوع، باب من لم ير الوساوس ونحوها من المشبهات.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: ٣/ ٣٦٧، وأصول الفقه الميسر: ٢/ ١١٢ ـ ١١٣.

حجة النافين:

إن العمل بالاستصحاب هو عمل من غير دليل وهو باطل، إذ أن وجود الحكم غير بقائه؛ لأن البقاء استمرار الوجود بعد الحدوث، فالدليل الموجب لوجود الحكم لا يوجب بقاء وجوده، فلا يلزم من الوجود البقاء، فالحكم ببقائه استصحابًا حكم بلا دليل. وهو باطل؛ لأن الثبوت في الزمن الأول. يفتقر إلى الدليل، وكذلك في الزمن الثاني، لأنه يجوز أن يكون وأن لا يكون. وهو خاص بالشرعيات بخلاف الحسيات[1].

حجة المثبتين في الدفع لا في الإثبات:

١ ـ إنَّ العقل لا يدل على بقاء الحكم الشرعي بعد ثبوته، وكذلك دلائل الشرع.

٢ ـ إنَّ الدليل إنّما دلّ على ثبوت الحكم في الزمن الأول فقط ولا يلزم من ثبوت الحكم في الزمن الأول ثبوته في الزمن الثاني[2].

فبعد أن أثبت صحة بقاء العرض بيَّن أنهم أنكروا أن كل الأعراض باقية، ثم سلموا ذلك في البعض واشترطوا المؤثر في الباقي، ثم بعد ذلك سلموا أن الأصل هو البقاء فيما يمكن بقاؤه، إما بنفسه، كالجواهر، أو بتجدد أمثاله كالأعراض.

وهذا خاص بالشرعيات بخلاف الحسيات فإن الله سبحانه أجرى العادة فيها بذلك، ولم يجر العادة به في الشرعيات فلا تلحق بالحسيات[3].

والراجح ما ذهب إليه الجمهور، إذ أنَّ مذهب من يقول بأن الاستصحاب حجة مطلقًا أقوى من غيره من المذاهب، وتبقى المسائل الفرعية خاضعة لاجتهاد المجتهد

---

(١) كشف الساتر شرح غوامض روضة الناظر، للبورنو: ١/ ٥٢١.

(٢) أصول الفقه الميسر: ص١١٦.

(٣) إرشاد الفحول، للشوكاني: ص٢٣٧.

أو القاضي فإنها مسألة تتبع القرائن والاحتياطات وبعض الملابسات الخاصة بكل مسألة. فالاستصحاب مصدر تبعي كاشف عن إرادة الشارع الحكيم.

* * *

*** المطلب الرابع ـ الاستحسان:**

*** توطئة:**

الاستحسان في اللغة: عدّ الشيء حسناً[1].

واصطلاحًا: اختلفت عبارات الأصوليين في تعريف الاستحسان، وتعددت مذاهبهم في تحديد مدلوله، ولا سيما الحنفية الذين حظي الاستحسان عندهم بما لم يحظ به مذهب آخر من حيث التصور والتطبيق.

فقد عرّفه الكرخي: (العدول بالمسألة عن حكم نظائرها إلى حكم آخر لوجه أقوى يقتضي هذا العدول)[2].

وعرفه الجصاص بأنه: (ترك القياس إلى ما هو أولى منه)[3]. وهو على وجهين:

أحدهما: أن يكون فرع يتجاذبه أصلان يأخذ الشبه من كل واحد منهما، فيجب إلحاقه بأحدهما دون الآخر لدلالة توجبه.

وثانيهما: هو تخصيص الحكم مع وجود العلة. وذلك قد يكون بالنص، أو بالأثر، أو بالإجماع، أو بقياس آخر، أو بعمل آخر[4].

---

(١) ينظر: التعريفات، للجرجاني: ص٣٢.

(٢) كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٤/ ٣.

(٣) أصول الجصاص: ٢/ ١١، وينظر: الاجتهاد بالرأي، د. خليفة بابكر الحسن: ص٤٦٧.

(٤) أصول الجصاص: ٢/ ١١.

وقال السرخسي: (الاستحسان في الحقيقة قياسان: أحدهما ضعيف الأثر يسمى قياسًا، والآخر خفي يسمى استحساناً، أي: قياسًا مستحسناً)[١]. ولهذا قالوا: الاستحسان: ترك القياس والأخذ بما هو أرفق للناس[٢].

وعرَّفه الباجي، وابن خويز منداد بأنه: (العمل بأقوى الدليلين، مثل بيع العرايا من بيع[٣] الرطب المنهي عنه ـ للسنة الواردة في ذلك)[٤].

أصل بناء القاعدة:

«الاستحسان» لها مدلول عند علماء الأصول وأتباعهم على الرغم من عدم تحديدهم لمدلولها، فقد ورد أنَّهم استعملوها في الفتوى، إذ إنَّ الإمام أبا حنيفة ـ رحمه الله تعالى ـ كان يمضي الأمور على القياس، فإذا لم يستقم القياس عنده أو قبح فإنَّه يستحسن، إذ روي أنَّ أصحابه كانوا ينازعونه المقاييس، فإذا قال: استحسن إذا لم يلحق به أحد، وروي عنه في فتواه في مَنْ قضي بجلده لثبوت الزنى عليه فلم يكمل عليه الحد؟ لأني أكره أن أرجمه وقد أقمت عليه حد الضرب، فيكون قد أقيم عليه حدَّان في زمن واحد. فهذا قبيح لا يستقيم في الاستحسان[٥].

فالمراد بالقياس هنا ـ عند الحنفية ـ هو القاعدة المقررة عندهم، لا القياس

---

(١) التلويح على التوضيح، للتفتازاني: ٢/ ١٨.

(٢) كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٤/ ٣.

(٣) العَرِيَّةُ: النخلة يعريها؛ أي: يؤتيها صاحبها غيره ليأكل من ثمرها، فعلية بمعنى مفعولة والجمع عرايا. التعريفات، للجرجاني: ص٥١٢.

(٤) إحكام الفصول، للباجي: ص٦٨٧.

(٥) مناقب أبي حنيفة: ١/ ٨٢.

الأصولي الاصطلاحي والقاعدة عندهم مأخوذة من مجموع الأدلة الواردة في موضوع واحد[١].

ولا شك أنّ القاعدة العامة بهذا الشكل هي أصل أصيل، ولكن لا عبرة بها عند وجود النص أو الإجماع، فالمتفق عليه أن الإجماع والنص يقدمان على غيرهما عند التعارض، أما سريان القاعدة العامة على ما تشمله في غير صور النص، أو الإجماع، فلا اعتراض عليه، وعند ذلك لا يوجد خلاف، ويبقى تسميته بالاستحسان، مجرد اصطلاح، وإلا فالحق يصدر بموجب النص، أو الإجماع، ليس بطريق الاستثناء الذي اشترطه العلماء في تعريف الاستحسان.

كما روي عن الإمام مالك أنه كان يقول: (الاستحسان تسعة أعشار العلم، والاستحسان عماد العلم)[٢].

وإزاء هذا الاستعمال لكلمة الاستحسان في فتاوى الأئمة وروده على ألسنتهم من غير تحديد مدلوله الاصطلاحي، اجتهد الأصوليون من أتباعهم في بيان مدلول الاستحسان الوارد على ألسنة الأئمة في فتاويهم وحاولوا ضبطه من الناحية الاصطلاحية، فذهبوا في ذلك مذاهب متعددة، ونظر كل واحد منهم فحدَّدَ مدلول الاستحسان.

إنَّ كثيرًا من هذه التعريفات قد أطلقت على الاستحسان في أدواره الأولى، قبل أنْ تتعمق الدراسة حوله بشكل يمكن من ضبطه ضبطًا جامعًا مانعًا، فجاء الاختلاف فيه على هذا النحو.

---

(١) كشف الساتر: ١/ ٥٣٥ ـ ٥٣٦.

(٢) الموافقات: ٤/ ٢١، والاعتصام، للشاطبي: ٢/ ١٣٨.

إن وجود تزاحم في المعاني التي تستدعي الاستثناء وتستوجب الترخص، مما جعل كثيرًا من الأصوليين يحار أمام هذا التزاحم، حتى يقول في تعريف الاستحسان بأنه: (دليل ينقدح في نفس المجتهد لا تساعده العبارة عنه)[١]، فالمجتهد يشعر أن هناك معنى يستوجب العدول عن الدليل العام، ولكن ما هو هذا المعنى؟

ولعل من هنا جاء رفض الشافعي رحمه الله تعالى للاستحسان فقد أثارت حفيظته تلك التعريفات الغريبة. وقال: (من استحسن فقد شرع)[٢]. وقال: (إن الاستحسان تلذذ وقول بالهوى)[٣].

آراء العلماء:

رأي الحنفية: إنَّ الاستحسان حجة شرعية[٤][٥].

رأي الشافعية: أنكره بعض علماء الشافعية، منهم إمام المذهب الشافعي ـ رحمه الله تعالى ـ، إذ اعتبر الاستحسان من غير دليل أخذ بالهوى واتباع الشهوة[٦].

---

(١) المغرب: ٦/ ٣٩٣.

(٢) الوصول إلى الأصول، لابن برهان: ٢/ ٣٢٠.

(٣) الرسالة، للشافعي: ص٢٥.

(٤) أصول السرخسي: ٢/ ٢٠٠.

(٥) وبه قال الحنابلة والمالكية. ينظر: روضة الناظر، لابن قدامة: ١/ ٤٠٧، والمعتمد، لأبي الحسين البصري: ٢/ ٨٤١، والاعتصام، للشاطبي: ٢/ ١٣٧.

(٦) وأنكره أيضًا الظاهرية والمعتزلة وعلماء الشيعة. ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج٢، ٤/ ١٦٢، والمستصفى، للغزالي: ص١٧١، والمعتمد، لأبي الحسين البصري: ٢/ ١٩١.

الأدلة ومناقشتها:

حجة المثبتين:

١ ـ قَالَ تَعَالَى: ﴿وَاتَّبِعُوٓاْ أَحْسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَكُمُ ٱلْعَذَابُ بَغْتَةً وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾[الزمر: ٥٥].

وجه الدلالة: إنَّ الأمر للوجوب، فدلّ على ترك بعض، واتباع بعض بمجرد كونه أحسن، وهو معنى الاستحسان[١].

وقد رد: إنَّ اتباع أحسن ما أنزل إلينا هو اتباع الأدلة، وبذلك يتبين أن فهم بعض الأصوليين للاستحسان أنه حكم بغير الأدلة، وهذا يفيد في فهم سبب الخلاف، قادهم إلى رفضه[٢].

٢ ـ قَالَ تَعَالَى: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱجْتَنَبُواْ ٱلطَّٰغُوتَ أَن يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ لَهُمُ ٱلْبُشْرَىٰ فَبَشِّرْ عِبَادِ ۝١٧ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمْ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[الزمر: ١٧ ـ ١٨].

وجه الدَّلالة: ورود الآية في معرض الثناء والمدح لمتبع أحسن القول[٣].

وقد ردّ: إنَّ هـذا الاحتجاج عليهم لا لهم، لأنَّ الله تعالى لم يقل فيتبعون ما استحسنوا، وإنما قال تعالى: ﴿فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾ وأحسن الأقوال ما وافق القرآن وكلام رسول الله ﷺ[٤].

---

(١) المنتهى مع شروحه: ٢/ ٢٨٩.

(٢) ينظر: المستصفى، للغزالي: ٢/ ١٣٧.

(٣) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج٢، ٣/ ٣٩٣.

(٤) الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم: ٧/ ٩٩٣.

وأجيب: أنَّ الإجماع متحقق في الرد إلى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ. والحكم بالدليل الأقوى، والمستند إلى رفع الحرج، والضرورة والمصلحة القطعية هو حكم بالكتاب والسنة كذلك، فلا وجه لكلام ابن حزم رحمه الله تعالى، إلا إذا حملناه على الاختلاف في مفهوم الاستحسان عنده وهذا هو الواضح من كلامه.

ومن السنة احتجوا بحديث: (ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن) رواه الطبراني عن ابن مسعود ﷺ مرفوعًا، وحَسَّنه ابن حجر في الأمالي المطلقة[١].

وجه الدلالة: دل الحديث على أن ما يراه المسلمون ـ بعقولهم ـ حسنًا فهو عند الله تعالى مقبول وحسن[٢].

وحمله في المنتهى على الإجماع بدليل قوله: (المسلمون) وهي صيغة عموم. والمراد بها جميع المسلمين[٣].

وقد نوقش: إنَّه خبر آحاد، فلا تقوم به الحجة وإن المراد به الإجماع[٤].

أجيب: بأن خبر الآحاد حجة فقهًا، وأصولاً عند كثير من العلماء. أما قولكم أنه وارد في الإجماع. فإن هذا بعيد، ولم يفهمه كثير ممن احتج به في إثبات الاستحسان[٥].

---

(١) أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط: ٤/ ٥٨، برقم (٣٦٠٢)، باب من اسمه زكريا، وينظر: الأمالي المطلقة: ص٦٥.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: ٣/ ٣٩٣.

(٣) المنتهى مع العضد: ٢/ ٢٨٩.

(٤) المستصفى، للغزالي: ٢/ ١٣٧ ـ ١٣٨.

(٥) أصول الفقه الميسر، د. شعبان محمد إسماعيل: ٢/ ٦١.

٣ ـ كذلك استدلوا بالإجماع إذ قالوا:

ـ أجمعت الأمة على جواز دخول الحمام من غير تقدير أجرة، وعوض الماء، ومدة اللبث، وكذلك الشرب من يد السقائين من غير تقدير العوض، ولا مبلغ الماء المشروب وقدره وغير ذلك من الأحكام الفقهية التي أجمع المسلمون على جوازها، أخذ من مبدأ الاستحسان[1].

وقد ناقش بعض العلماء ذلك: (ذلك الاستحسان سومح فيه لعموم مشقة التقدير، وهو حكم منقاس وخاضع للقياس والقياس حجة، وليس ذلك من باب الاستحسان، أو لعله من باب الإجماع الدال على النص، أو لعل ذلك وقع في زمن النبي ﷺ، فأقر عليه، وإقراره حجة، وإذا كان هذا الحكم ونحوه تصلح إضافته إلى الإجماع أو النص أو القياس، كان إضافته إلى الاستحسان تحكمًا)[2].

ويلاحظ أن ردود العلماء منصبة على التسمية، وإلا فلو اعتبروه استثناء للضرورة ورفع الحرج، لما وقعوا في ذلك ولا مشاحة في الاصطلاح بعد فهم المعنى.

ثم إنَّ كل الاحتمالات التي ساقها صاحب شرح المختصر هي خلاف الظاهر.

حجة المنكرين:

١ ـ إن الشريعة الإسلامية إما نص من كتاب أو سنة، وإما حمل عليهما. والاستحسان ليس واحدًا منهما، وإن الشرع يأمرنا بالرجوع عند التنازع إلى الكتاب والسنة. قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج٢، ٤/ ٣٩١، وشرح مختصر الروضة: ٣/ ١٩٣ ـ ١٩٧، وأصول الفقه الميسر: ٢/ ٦١.

(٢) شرح مختصر الروضة، للطوفي: ٣/ ١٩٧.

تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ﴾ [النساء: ٥٩][١].

٢ ـ لو جاز للمجتهد أنْ يقول بعقله استحساناً فيما ليس فيه خبر لجاز لغيره من العوام أن يقولوا بمثل ذلك، فقد تكون عقولهم أنضج من عقول بعض المجتهدين؛ لكن ذلك لا يجوز باتفاق، فلا يجوز للمجتهد أنْ يستحسن بعقله[٢].

والاستحسان عند من عمل به إنما هو اتباع للأحوط، أو اتباع للعادة والعرف، أو اتباع الأخف والأيسر وكله باطل وظنون فاسدة.

استدل أهل الظاهر على رد الاستحسان فقالوا: (من الباطل أن يكون الحق في دين الله مردوداً إلى استحسان بعض الناس، وإنَّما يكون هذا لو كان الدين ناقصًا وهو تام لا مزيد فيه، مبين كله منصوص عليه، فلا معنى لمن يستحسن شيئاً منه أو من غيره، والحق حق وإن استقبحه الناس، والباطل باطل وإن استحسنه الناس فصح أن الاستحسان شهوة واتباع الهوى وضلال)[٣].

وقد نوقش:

١ ـ قد عمل به ابن حزم في المحلى في بيع الصغار من جميع الحيوان، وإن لم يصرح على أنه استحسان، وكذلك في السرقة من جوع أصاب الإنسان، ومن المعلوم أن الأصل وجوب القطع[٤].

---

(١) الأدلة المختلف فيها، د. عبد الحميد أبو المكارم: ص٢٥٤، أصول الفقه الميسر: ٢/ ٦٦.

(٢) الرسالة، للشافعي: ص٥٠٤، وأصول الفقه الميسر، د. شعبان محمد إسماعيل: ٢/ ٦٧.

(٣) ينظر: المحلى لابن حزم: ٨/ ٢٤٣ و١١/ ٣٤٢.

(٤) الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم: ٥/ ٧٦٣.

٢ ـ لم يَدَّعِ أحدٌ من العلماء أنَّ الحق في دين الله مردود إلى استحسان المجتهد، وعقله المجرد، بلَ يعود ـ الحق ـ إلى الكتاب والسنة، وقد شرع الإسلام الاجتهاد بالرأي المنضبط الذي ينبني على النص ومعقول النص، والذي مرده إلى ذلك لا يعد القول بموجبه من الأقوال التي تعتمد على الهوى والشهوات، بل إلى الكتاب والسنة.

وأما دعوى اجتماع الصحابة ﷺ على عدم استعمال الرأي ومنه الاستحسان يرده استعمال الصحابة له، فقد استعمله سيدنا عمر ﷺ بالعدول عن العقوبة الحدِّيّة لجريمة السرقة ضد الجاني إلى عقوبة تعزيرية ضد المسبب المسؤول بصورة غير مباشرة عند ارتكاب الجريمة استثناء من قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[المائدة: ٣٨].

وقال تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُم مَّرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾[الأنعام: ١٦٤].

كما في قضية سرقة عبيد لحاطب حين سرقوا ناقة رجل من مزينة فنحروها، ولما رفع الأمر إلى الخليفة ﷺ: أمر بقطع أيديهم بعد ثبوت الجريمة، ولكن قبل تنفيذ العقوبة قال لسيدهم حاطب: (أراك تجيعهم، والله لأغرمنك غرامةً، تَشُق عليك)، ثم قال للمزني ـ مالك الناقة ـ: قد كنت والله أمنعها من أربعمائة درهم، فقال عمر أعطه ثمانمائة درهم، قال يحيى سمعت مالكًا يقول: وليس على هذا العمل عندنا في تضعيف القيمة ولكن مضى أمر الناس عندنا على أنه إنما يغرم الرجل قيمة البعير أو الدابة يوم يأخذها[1].

---

(١) أخرجه الإمام مالك في الموطأ: ٢/ ٧٤٨، برقم (١٤٣٦)، كتاب الأقضية، باب القضاء والحرية.

وقد قضى سيدنا علي بن أبي طالب ﷺ بتضمين الصناع[١]، والقاعدة العامة الواردة على لسان رسول الله ﷺ: (لا ضمان على مؤتمن) رواه الدارقطني، والبيهقي[٢].

وقد نوقش: هذا الحديث إسناده لا يعتمد عليه، فإن يزيد بن عبد الملك ضعفه أحمد وغيره وقال النسائي: متروك الحديث، وعبدالله بن شبيب ضعفوه[٣].

ومن الواضح أن يد كل صانع وكل ذي حرفة كالنجار والخياط والنساج والمقاول على المواد الأولية المودعة لديه لصنع ما هو المطلوب منها يد أمانة، لا يضمن متلفه ما لم يكن متعديًا أو مقصرًا، ولكن رعاية لأصحاب تلك المواد الأولية قضى سيدنا علي بن أبي طالب ﷺ في خلافته بتضمينهم استثناء من القاعدة العامة[٤].

وهناك أمثلة أخرى عن غيرهما من الصحابة ﷺ ويمكن أن يقودنا ذلك إلى استنتاج أن أساس الاستحسان هو دفع الحرج قبل وقوعه ورفعه بعد الوقوع، وفقًا لقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[الحج: ٧٨].

وقد أكد الرسول ﷺ مبدأ الأخذ بالأخف، والاستثناء من القاعدة العامة ورفع المشقة في أقضيته وأقواله، ومنها إقراره للتعامل بالسلم مع مخالفته لقاعدة نهيه عن بيع المعدوم، فبعد أن هاجر النبي ﷺ ووجد أن التعامل بالسلم عرف متداول، ورأى

---

(١) نيل الأوطار: ٥/ ١٩٦، البيهقي: ٦/ ٢٨٩.

(٢) أخرجه الدارقطني في سننه: ٣/ ٤١، برقم (١٦٧)، كتاب البيوع، والبيهقي في سننه الكبرى: ٦/ ٢٨٩، برقم (١٢٤٨٠)، كتاب الوديعة، باب لاضمان على مؤتمن.

(٣) نصب الراية، للزيلعي: ٤/ ٤٨٦.

(٤) ينظر: الهداية مع بداية المبتدي وشرح فتح القدير: ٩/ ١٢٠ وما بعدها، وينظر أصول الفقه في نسيجه الجديد: ص١٦٩ ـ ١٧٠.

أنه يحقق مصلحة التجار في استثمار نقودهم ومصلحة أصحاب الأراضي الزراعية في استثمار أرضهم، فأقره بعد أن نظمه فقال: (من أسلف في ثمر فليسلف في كيل معلوم، ووزن معلوم، إلى أجل معلوم) رواه البخاري ومسلم(١).

وقد ردت أدلة المنكرين:

وحكم الأصل هو عدم الجواز؛ لأن محل العقد حين أنشأته معدوم، وهذا ما أقره الرسول ﷺ في فقال: (لا تبع ما ليس عندك) رواه أبو داود بهذا اللفظ، ورواه الترمذي بلفظ آخر وقال عنه: حديث حسن(٢).

أما الأمثلة التي ساقها المجوزون، فتدل على أن الاستحسان عندهم عملية استثناء من القاعدة العامة غايته رفع الحرج والتخفيف، وذلك كله مبني على دليل، كما أوضح المجوزون قبل قليل بالآيات والأحاديث وعمل السلف.

وبذلك يتضح أنَّ سبب الخلاف هو: (الخلاف في مفهوم الاستحسان).

لأننا لا يمكن أن نوافق على أن الذي يعمل بالاستحسان أخذ بالهوى والشهوات، ولعل الشافعي ـ رحمه الله تعالى ـ قد بلغه عن الاستحسان عند المجوزين، ما هو إلا اتباع للهوى فانطلق رفضه من ذلك المفهوم، بدليل أنه قد استعمل الاستحسان كما نقل عنه رجال مذهبه، إذ نقل عن الشافعي ـ رحمه الله ـ أنه استحسن في فروع

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه: ٢/ ٧٨١، برقم (٢١٢٥)، كتاب السلم في وزن معلوم، ومسلم في صحيحه: ٣/ ١٢٢٦، برقم (١٦٠٤)، كتاب المساقاة، باب السلم.

(٢) أخرجه أبو داود في سننه: ٢/ ٣٠٥، برقم (٣٥٠٣)، كتاب الإجارة، باب في الرجل يبيع ما ليس عنده، والترمذي في سننه: ٣/ ٥٣٤، برقم (١٢٣٢)، و(١٢٣٣)، كتاب البيوع، باب ما جاء في كراهية بيع ما ليس عندك.

الفقه لديه، فقد استحسن في المتعة أن تكون ثلاثين درهمًا وغيرها[1]، وهو في فروعه لا يخرج عن مراعاة العرف والمصلحة والضرورة. فثبت أنَّه يقول به من هذا الجانب.

أما ابن حزم فإنه ينكر العمل بالرأي والقياس عمومًا ويتمسك بالظاهر، وثبت بعد هذا أن الاستحسان أصل من أصول الفقه الإسلامي أرشدنا إليه القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وقضاء الصحابة الكرام ﷺ، وله أهمية كبيرة في الحياة العلمية والعملية التي تخدم الإنسان المسلم من خلال الوقائع المحاطة بالظروف الطارئة[2].

❒ ❒ ❒

---

(١) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج٤، ٤/ ١٦٣.

(٢) ينظر: رأي الأصوليين في المصالح المرسلة والاستحسان من حيث الحجة، د. زين العابدين العبد محمد النور: ٢/ ٤ وما بعدها، وأسباب اختلاف الأصوليين في القواعد الأصولية، علي جميل طارش، رسالة دكتوراه: ص٢١٧.

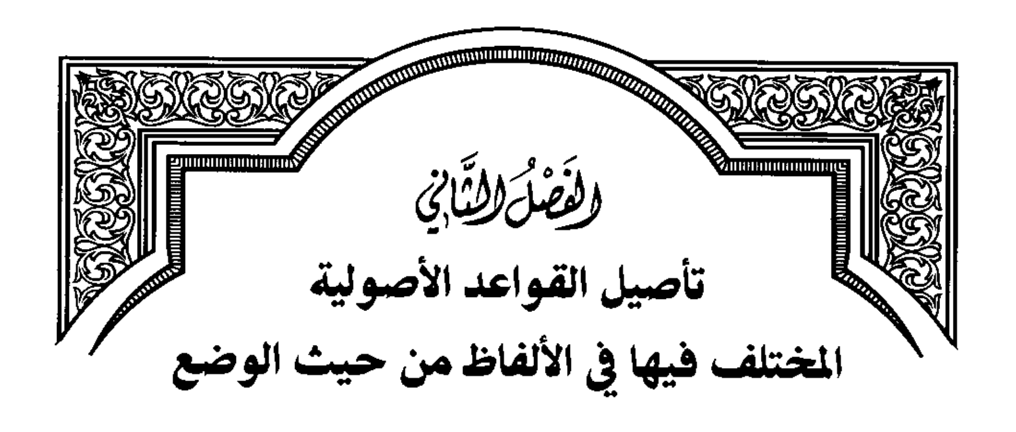




الفَصْلُ الثَّانِي

تأصيل القواعد الأصولية المختلف فيها في الألفاظ من حيث الوضع





الفصل الثاني
تأصيل القواعد الأصولية المختلف فيها في الألفاظ من حيث الوضع

التمهيد

إنَّ اللغة ترتكز على دعامتين أساسيتين هما: اللفظ، والمعنى، واللفظ: هو الوسيلة لتحصيل المعنى، الذي هو الغاية، وبينهما ارتباط وثيق، بحيث متى عُرِف اللفظ أمكن فهم المعنى[1]. فاللفظ وسيلة لغاية ضرورة الاهتمام بالمعنى، يقول ابن قيم الجوزية: (والألفاظ لم ترد لذواتها . . . إنما هي وسائل إلى المعاني)[2].

فالألفاظ الموضوعة الدالة هي الوسائل التي يستعملها المتكلم للتعبير عن المعاني الكامنة في النفس، والمستورة عنّا[3].

وبهذا فإنَّ اللفظ الموضوع لا يعدُ رمزًا لغويًا إلاَّ إذا أشار إلى مضمون أو معنًى معين؛ لأنَّ كل لفظ يرتبط في أذهاننا إلى تصور معنًى معين، وتنشأ هذه الدلالة من الوضع[4].

---

(١) ينظر: التصور اللغوي عند الأصوليين: ص١١٣، والبحث الدلالي عند ابن قيم الجوزية، د. خيري الجميلي: ص٢٤.

(٢) أعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية: ١/ ٢٢٤.

(٣) ينظر: البحث الدلالي عند ابن قيم الجوزية، د خيري الجميلي: ٢٤.

(٤) ينظر: البحث الدلالي عند ابن سينا: ص١١٣، والبحث الدلالي عند ابن قيم الجوزية، د. خيري الجميلي: ص٢٦.

فالوضع: هو جعل اللفظ دليلاً على المعنى(١)، ولهذا يقول ابن قيم الجوزية، (إنَّ الألفاظ تابعة للمعاني)(٢). وينقسم الوضع إلى قسمين:

الوضع العام: هو تخصيص شيء بآخر، ليفهم الثاني عن إطلاق الأول أو إحساسه.

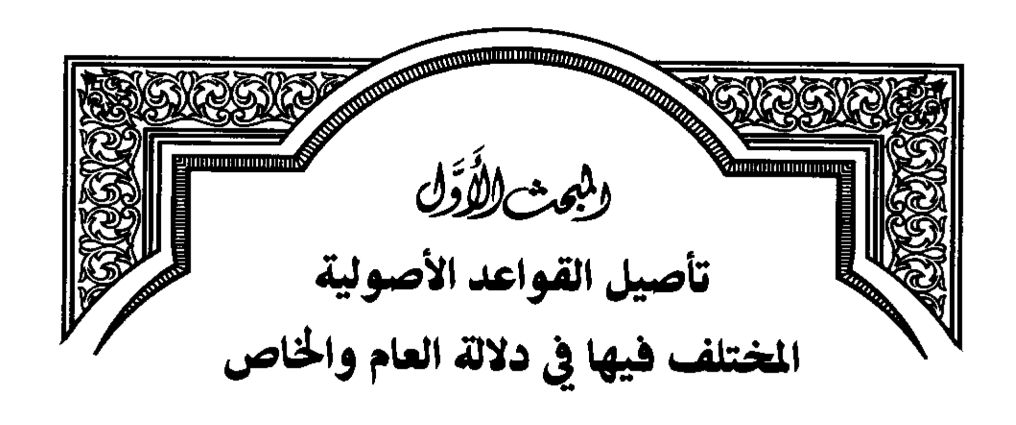
الوضع الخاص: هو جعل اللَّفظ دليلاً على معنًى من المعاني(٣).

واستعمال اللفظ في محله يختلف عن الوضع، إذ الاستعمال: هو إطلاق اللفظ وإرادة المعنى، وهو من صفات المتكلم، وأمَّا اعتقاد السامع مراد المتكلم، أو ما اشتمل عليه مراده، فهو الحمل(٤).

فمن الألفاظ من حيث الوضع: العام والخاص والمطلق والمقيد ودلالة المشترك فيهما، وصيغ التكليف من أمرٍ ونهيٍ وواجبٍ وفرضٍ... وغيره.

* * *

(١) التمهيد، للأسنوي: ص١٧٣.
(٢) بدائع الفوائد، ابن قيم الجوزية: ١/ ٣٤.
(٣) شرح المنار، لابن ملك: ص٦٢، وينظر: التمهيد، للأسنوي: ص١٧٣.
(٤) ينظر: التمهيد، للأسنوي: ص١٧٣.



المبحث الأول

تأصيل القواعد الأصولية المختلف فيها في دلالة العام والخاص

وفيه:

- المطلب الأول: دلالة العام على أفراده.

- المطلب الثاني: تخصيص العام.

* المطلب الأول ـ دلالة العام على أفراده:

* توطئة:

أولاً ـ تعريف العام:

العام لغةً: الشامل لمتعدد، والذي يأتي على الجملة لا يغادر منها شيئًا، ويشتق من عمّ اسم فاعل، بمعنى شمل مأخوذ من العموم، أي: عمَّ الشيء عمومًا، شمل الجماعة[1].

والعام من عوارض الألفاظ حقيقة بلا خلاف، ومعنى عوارض الألفاظ: هو أنَّ كل لفظ عام يصح شركة الكثيرين في معناه[2].

والعام اصطلاحًا: عرّف الأصوليون العام بتعريفات متعددة، فكانت عليها عدة اعتراضات لا مجال لذكرها هنا، ولكن عرَّفه السمرقندي من الحنفية: (هو اللفظ

---

(١) ينظر: المزهر، للسيوطي: ٢/ ٤٢٦، والقاموس المحيط، للفيروزآبادي: ص١٤٧٣.

(٢) ينظر: شرح الكوكب المنير: ٣/ ١٠٦، وفوائح الرحموت، للأنصاري: ١/ ٢٥٨.

المستغرق لجميع ما يصلح أن يتناوله بالجهة التي وقعت متناولاً لما تناوله)[١].

وعرّفه البيضاوي، إذ قال: (هو اللفظ المستغرق جميع ما يصلح له بوضع واحد)[٢].

ولكن الراجح: أنَّ العام كما عرفه الرازي في المحصول، واختاره أستاذنا الدكتور الزلمي أنه: (لفظ يستغرق جميع ما يصلح له بوضع واحد من غير حصر)[٣].

وألفاظ العموم الدالة عليه كثر منها: مَنْ، ما، أي، الذي، التي، أين، حيثما، متى، كل، جميع، الجمع المعرف بـ «أل» والإضافة، والمفرد المعرف باللام أو بالإضافة، والنكرة في سياق النفي، والنكرة الموصوفة بصفة عامة... وغيرها.

وأما الخاص في اللغة: فهو التفرد وقطع الشركة، قال ابن منظور: (واخْتَصَّهُ: أَفْرَدَهُ دون غيره، ويقال: اختص فلان وتخصص له إذا انفرد)[٤].

والخاص اصطلاحًا: كل لفظ وضع لمعنًى واحد معلوم شامل للأفراد[٥].

أو هو: كل لفظ وضـعَ لمعنًى واحدٍ معلوم على الإنفراد، أو لمعنى كثير على سبيل الانحصار، كأسماء العدد، ويكون بخصوص الجنس، أو النوع، أو العين، كإنسان، ورجل، وزيد[٦].

---

(١) الميزان في أصول الفقه، للسمرقندي: ص١١٠.

(٢) منهاج الوصول، للبيضاوي شرح نهاية السول للأسنوي: ص١٨٠.

(٣) المحصول، للرازي: ٢/ ٥١٥، وأسباب اختلاف الفقهاء في الأحكام الشرعية، د. مصطفى الزلمي: ص١٣٢.

(٤) لسان العرب، لابن منظور: ٧/ ٢٤، مادة (خصص).

(٥) شرح المنار، لابن ملك: ص٦٥.

(٦) كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ١/ ٣٠، وأصول السرخسي: ١/ ١٢٥، =

واتفق العلماء على أن دلالة الخاص على أفراده قطعية، ومعنى القطعية: نفي الاحتمال الناشئ عن دليل، ويسمى علم الطمأنينة كالعلم المستفاد من اللفظ الظاهر والنص العام والحديث المشهور، فيتيقن ما أريد به من الحكم الشرعي ولا يصرف عن معناه إلا بدليل(١).

أصل بناء القاعدة:

بعدما عرفنا دلالة الخاص أنها قطعية، نقول: هل دلالة العام على أفرداه قطعية أو ظنية؟ وقبل التطرق إلى خلاف العلماء في ذلك لا بدّ من معرفة كيف أُصّلت هذه القاعدة؟

العام كما عرفنا: هو الشامل لمتعدد، وهو اسم فاعل من عمّ بمعنى شمل، مأخوذ من العموم، أي: أنه من المشتقات، أي: المصادر، وقد اختلف النحويون والأصوليون في موضوع اشتقاقه، هل هو مصدر، أو اسم مصدر؟ ولا مجال لذكره هنا لعدم ارتباط موضوعنا به.

فالمصدر: هو الدال على الحدث المنتسب للذات نسبة ناقصة تقيدية، وأما

= وينظر: البحر المحيط، للزركشي: ٢/ ٣٩٢.

(١) ينظر: التلويح على التوضيح، للتفتازاني: ١/ ٣٥، ١٢٩، وكشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ١/ ٣٠ وما بعدها، والميزان في أصول الفقه، للسمرقندي: ص١٣٦ وما بعدها، والبحر المحيط، للزركشي: ٢/ ٣٩٤ وما بعدها، وروضة الناظر وجنة المناظر، لابن قدامة المقدسي: ص١٧٣ وما بعدها، وأسباب اختلاف الفقهاء، د. مصطفى الزلمي: ص٦٤، وأثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، د. مصطفى الخن: ص٢٠٤، ومنهج المتكلمين في استنباط الأحكام الشرعية، د. عبد الرؤوف خرابشة: ص٢٤٢، وأصول الفقه، للإمام أبو زهرة: ص١٤٦، وأصول الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي: ١/ ٢٠٥.

اسم المصدر: فهو الدال على الحدث بشرط عدم الانتساب.

فالأصوليون قد فرّقوا بين ما يدلّ عليه المصدر وبين ما يدل عليه اسم المصدر، ولكنهم اتفقوا على أن مدلولهما واحد وهو الحدث المجرد، فإن الصيغ كالحروف ـ وهي الدالة على العموم ـ لا تدل إلاّ على نسب خاصة، وكان الحدث واحدًا لها فلا بدَّ أن يكون معنى الصيغ متعدداً[1].

إن مفاد لفظ المشتق هو الحدث المنتسب إلى ذات ما، بمعنى أنّ الحدث ونسبته يكونان مدلولين للفظ المشتق، لتكون الدلالة على الذات المنتسب إليها الحدث بالملازمة العقلية[2].

ولكنَّ رأي المتكلمين والفلاسفة الإسلاميين وبعض أصوليي الحنفية: أنّ المصدر: هو الدال على الحدث وحده، أي: غير المشروط بشيء، والحدث عام، والعام يحتمل التأويل ويدخل فيه المجاز.

وقد وقع العموم في نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، إذ العام انقسم إلى اللغوي والعرفي والعقلي.

فاللغوي: هو المستفاد من وضع اللغة، وهو نوعان: عام بنفسه، وعام بالواسطة.

والعام بنفسه ثلاثة أنواع: كأسماء الشرط، كما في قول النبي ﷺ: (من بدل دينه فاقتلوه) رواه البخاري[3]. ومنها أسماء الاستفهام، مثل «ما» الاستفهامية، فعن

---

(١) ينظر: البحث النحوي عند الأصوليين، د. مصطفى جمال الدين: ص١٠٤ وما بعدها.

(٢) بدائع الأفكار، مرزا حبيب: ١/ ١٦٩.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه: ٦/ ٢٥٣٧، برقم (٦٥٢٤)، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب حكم المرتد والمرتدة واستتابتهم.

معاذ ﷺ أنه سأل النبي ﷺ: (ما يحل للرجل من امرأته وهي حائض، قال: ما فوق الإزار) رواه أبو داود، وقال عنه: ليس بقوي[(١)].

وأسماء الموصول، مثل «الذين» في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا ذَٰلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِۦ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ [المجادلة: ٣].

وأما العام بالواسطة، كالجمع المعرف بـ «أل» والإضافة.

والعموم العرفي: هو مجموع ما يشمله عرفًا من المعاني، كالحرمة المنصبة على أنواع الاستمتاع بالأمهات في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَٰتُكُمْ وَعَمَّٰتُكُمْ وَخَٰلَٰتُكُمْ وَبَنَاتُ ٱلْأَخِ وَبَنَاتُ ٱلْأُخْتِ وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِىٓ أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِى فِى حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِى دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُواْ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَٰٓئِلُ أَبْنَآئِكُمُ ٱلَّذِينَ مِنْ أَصْلَٰبِكُمْ وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾[النساء: ٢٣].

والعموم العقلي: هو عموم الحكم لعموم علته، كما في القياس ومنه عموم المعقولات التي يقتضيها الفعل المنفي، كقولنا: والله لا آكل. فإنه يحنث بكل مأكول[(٢)].

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه: ١/ ١٠٤، برقم (٢١٣)، كتاب الطهارة، باب في المذي، وينظر: كنز العمال، للمتقي الهندي: ١٦/ ٤٤٠.

(٢) ينظر: مفتاح الوصول، للتلمساني: ص٨٩ ـ ٩٠، والبيضاوي بشرح الأسنوي مع البدخشي: ٢/ ٥٦، نقلا عن أسباب اختلاف الفقهاء في الأحكام الشرعية، د. مصطفى الزلمي: ص١٣٢ ـ ١٣٤، والوصول إلى قواعد الأصول، للتمرتاشي: ص١٣٥.

إنَّ المعنى يقال له أعم وأخص، واللفظ يقال له: عام، وخاص، ووجه المناسبة: أنّ «أعم» صيغة «أفعل» التفضيل، والمعاني أفضل من الألفاظ، فخصت بصيغة «أفعل» التفضيل.

وحاصله: إنّ صيغة التفضيل لها شرف ومزية بوضعها للتفضيل والزيادة ناسب عند إرادة التمييز بين الألفاظ والمعاني في الوصف بالعموم تخصيصها، والمعاني في الوصف تخصيصها؛ لأنها أشرف من الألفاظ، ليكون اللفظ الأشرف مستعملاً فيما يتعلق بالأشرف(١).

أما مدلول العام كلية، وبيان ذلك يتوقف على معرفة الكل والكلي والكلية، والجزء والجزئي والجزئية.

فأما الكل: هو المجموع الذي لا يبقى بعد فرد. كأسماء العدد، وكقولنا: كل رجل يحمل الصخرة العظيمة، فهذا صادق باعتبار المجموع.

ويقابله الجزء: وهو ما تركب منه ومن غيره كل، كالخمسة مع العشرة، فالجزء مع الكل.

أما الكلي: فهو كل مفهوم ذهني لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه، أي: هو الذي يشترك في مفهومه كثيرون، كمفهوم الحيوان في أنواعه، والإنسان في أنواعه، والحيوان صادق على جميع أفراده.

ويقابله الجزئي: هو كل مفهوم ذهني يتميز بأنه محدود الأبعاد ضمن فرد واحد، أو هو ما لا يقبل في الذهن الاشتراك، كزيد، وحاصله: أنه الكلي مع قيد زائد

---

(١) ينظر: الإبهاج في شرح المنهاج، للسبكي: ٤/ ١١٩٦، ونفائس الأصول، للقرافي: ٤/ ١٧٢٥.

وهو تشخيصه، والمعنى: أنّ الجزئي هو نفس الكلي، ولكن بزيادة التشخيص صار جزئيًا، فالجزئي هو «زيد» مركب من الكلي وهو «إنسان»، والتشخيص هو الصورة والشكل، فالكلي هو الإنسان بعض زيد(١).

أم الكلية: هي التي يكون الحكم فيها على كل فردٍ فردٍ بحيث لا يبقى فرد، مثل قولنا: كل رجل يشبعه رغيفان غالبًا، فإنه يصدق باعتبار الكلية، أي: كل رجل حدته يشبعه رغيفان غالبًا، ولا يصدق باعتبار الكل، أي: المجموع من حيث هو مجموع فإنه لا يكفيه رغيفان ولا قناطير عديدة؛ لأن الكل والكلية يندرج فيهما الأشخاص الحاضرة والماضية والمستقبلية وجميع ما في الإمكان.

والفرق بينهما: أنَّ الكل يَصْدق من حيث المجموع، والكلية تصدق من حيث الجميع، وفرق بين المجموع والجميع.

فالمجموع: هو الحكم على الهيئة الاجتماعية لا على الأفراد.

والجميع: الحكم على كل فردٍ فردٍ.

ويقابلها الجزئية: هو الحكم على أفراد حقيقة من غير تعيين، كقولك: بعض الحيوان إنسان، فالجزئية بعض الكلية(٢).

فإذا عرفنا هذا: فنسمي العموم كلية لا كل وإلا تعذر الاستدلال به في النفي والنهي، وعلى ثبوت حكمه لفرد من أفراده، والكلية تحكم فيها على كل فردٍ فردٍ بحيث لا يبقى فرد، ولهذا يستدل بها على أي فردٍ شئنا من الأفراد في النفي والنهي،

---

(١) ينظر: الإبهاج في شرح المنهاج، للسبكي: ٤/ ١١٩٧، ونفائس الأصول، للقرافي: ٤/ ١٧٣٢، وضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمعرفة، لعبد الرحمن الميداني: ص٣٤ ـ ٣٥.

(٢) الإبهاج شرح المنهاج، للسبكي: ٤/ ١١٩٨.

ولهذا يصح الاستدلال به على قطع ثبوت حكمه لكل فردٍ من أفراده عند القائلين به[١].

أما عند القائلين بالدلالة ظنًا وهم الشافعية، فقالوا: ما من صيغة من صيغ العموم إلاَّ ويحتمل أن يكون مراد المتكلم منها الخصوص، فيمكن فيه شبهة عدم العموم، وإذا تطرق الاحتمال ذهب اليقين[٢].

وأما من السنة النبوية، فعن أبي هريرة ﷺ قال: (لما توفي رسول الله ﷺ وكان أبو بكر ﷺ وكفر من كفر من العرب، فقال عمر ﷺ: كيف تقاتل الناس؟ وقد قال رسول الله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فمن قالها فقد عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله» فقال: والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حق المال، والله لو منعوني عناقًا كانوا يؤدونها إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم على منعها. قال عمر ﷺ: فو الله ما هو إلا أن قد شرح الله صدر أبي بكر ﷺ فعرفت أنه الحق)[٣]. فلفظ «الناس» عام.

آراء العلماء:

رأي الحنفية: إنَّ دلالة العام على أفراده قطعية.

ويه قال جمهور مشايخ العراق وعامة المتأخرين من الحنفية[٤].

أمّا إذا كان قد خصّ منه البعض، فدلالته على ما تبقى من أفراده ظنية، إذ قال البزدوي: (العام عندنا يوجب الحكم فيما تناوله، أي: في جميع الأفراد الداخلة

---

(١) ينظر: الإبهاج شرح المنهاج، للسبكي: ٤/ ١٢٠٠.

(٢) ينظر: المستصفى، للغزالي: ص٧٣٠ وما بعدها، وتخريج الفروع على الأصول، للزنجاني: ص٢٨٤.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه: ٢/ ٥٠٧، برقم (١٣٣٥)، كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة.

(٤) ينظر: التقرير والتحبير شرح التحرير، لابن أمير الحاج: ١/ ٢٣٩.

تحته مطلقًا ويقينًا)[١].

رأي الشافعية: أنَّ دلالة العام على أفراده ظنية[٢].

وأطلق الأستاذ أبو منصور، وإمام الحرمين الجويني النقل عن الشافعي ـ رحمه الله تعالى ـ بأن دلالة العام على أفراده قطعية[٣].

وقد رُدَّ:

١ ـ أنكرَ هذا الرأي على من نقله عن الشافعي ـ رحمه الله تعالى ـ، منهم الإمام أبو الحسن الطبري المعروف بالكيا فقال: (نقل عن الشافعي أنَّ الألفاظ إذا تعرت عن القرائن المخصصة كانت نصًا في الاستغراق لا يتطرق احتمال، هذا لم يصح عنه، وإنْ صحّ عنه فالحق غيره، فإنّ المسميات النادرة يجوز أن لا تراد بلفظ العام، ويجب منه أنّ التخصيص إذا ورد في موضع آخر كان نسخًا، وذلك خلاف رأي الشافعي)[٤].

٢ ـ لعلّ إمام الحرمين في نقله عن الشافعي ـ رحمه الله تعالى ـ كونها قطعية أخذه من قوله: إنها نص، وفيه نظر؛ لأن الشافعي ـ رحمه الله تعالى ـ يسمي الظاهر نصًا، وهذا هو الحق، فقد سمى الظواهر نصوصًا في مجال كلامه، والأولى أنْ

---

(١) أصول البزدوي مع كشف الأسرار، للبخاري: ١/ ٢٩١.

(٢) وبه قال جمهور العلماء منهم المالكية والحنابلة. ينظر: التلويح على التوضيح، للتفتازاني: ١/ ٣٨ ـ ٤٠، وفواتح الرحموت: ١/ ٢٦٦، وروضة الناظر، لابن قدامة: ص١٢٥، وشرح الجوامع، للمحلي: ١/ ٣١٧، والبحر المحيط، للزركشي: ٢/ ١٩٧.

(٣) ينظر: البحر المحيط، للزركشي: ٢/ ١٩٧، البرهان، للجويني: ١/ ٢٢٢، والتلخيص في أصول الفقه، للجويني: ص١٦٠ وما بعدها.

(٤) البحر المحيط، للزركشي: ٢/ ١٩٧ ـ ١٩٨.

لا يسمي العموم نصًا؛ لأنه يحتمل الخصوص، ولأن العموم فيما يدخل فيه من المسميات ليس بأرفع وجوه البيان، ولكن العموم ظاهر في الاستيعاب؛ لأنه يبتدر إلى الفهم، مع أنه يحتمل غيره، وهو الخصوص[١].

تحرير محل الخلاف:

يقول الإمام الغزالي ـ رحمه الله تعالى ـ في بيان أقسام العلم: (ينقسم إلى قوي يبعد عن قبول التخصيص إلا بدليل قاطع أو كالقاطع وهو الذي يحوج إلى تقدير قرينة حتى تنقدح إرادة الخصوص به وإلى ضعيف ربما يشك في ظهوره ويقتنع في تخصيصه بدليل ضعيف وإلى متوسط)[٢].

ولهذا قسّم العلماء العام من طريق الاستعمال على ثلاثة أنواع هي:

١ ـ عام أريد به العموم مطلقًا، وهو العام الذي صحبته قرينة تنفي احتمال تخصيصه[٣]، قال تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾[هود: ٦]، يقول الإمام الشافعي ـ رحمه الله تعالى ـ: (هذا عام لا خاص فيه)[٤]. وهو عام قطعي الدلالة على العموم.

٢ ـ العام الذي به قطعًا الخصوص، وهو العام الذي صحبته قرينة تنفي بقاءه على عمومه، وتبين أنَّ المراد منه بعض أفراده، قال تعالى: ﴿فِيهِ ءَايَٰتٌۢ بَيِّنَٰتٌ مَّقَامُ

---

(١) البحر المحيط، للزركشي: ٢/ ١٩٨، وينظر: البرهان، للجويني: ١/ ٢٢.

(٢) المستصفى، للغزالي: ص٧٣٠.

(٣) ينظر: المستصفى، للغزالي: ص٧٣٠، وفواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت: ص٤٠٢ ـ ٤٠٣، وأثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، د. مصطفى الخن: ص٢٠٣.

(٤) الرسالة، للشافعي: ص٥٤.

إِبْرَٰهِيمَ وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[آل عمران: ٩٧] «الناس» لفظ عام مراد به خصوص المكلفين[١]، قال الإمام الشافعي ـ رحمه الله تعالى ـ: (ففي هذه الآية الخصوص والعموم)[٢].

٣ ـ العام المطلق: وهو العام الذي لم تصحبه قرينة تنفي احتمال تخصيصه ولا قرينة تنفي دلالته على العموم[٣]. فهذا الذي اختلفوا فيه:

الأدلة ومناقشتها:

حجة الحنفية:

١ ـ قال تعالى في محكم كتابه المبين: ﴿ٱلزَّانِى لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَٱلزَّانِيَةُ لَا يَنكِحُهَآ إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[النور: ٣].

٢ ـ وقال تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[المائدة: ٣٨].

٣ ـ وقال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾[إبراهيم: ٤].

وجه الدلالة: الزاني والزانية والسارق والسارقة، ولفظة «ما»، تفيد هذه الأسماء في نفسها جميع ما تحت الجنس، وفيها ألفاظ تعم العقلاء وألفاظ تعم غير العقلاء، فعندما يقول الله تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدْخِلْهُ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا وَذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾[النساء: ١٣].

---

(١) أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، د. مصطفى الخن: ص٢٠٤.

(٢) الرسالة، للشافعي: ص٥٤.

(٣) ينظر: أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، د. مصطفى الخن: ص٢٠٤، وأصول الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي: ٢/ ٢٥٠.

وجه الدلالة: دلّ على أنَّ «مَنْ» تتناول جميع العقلاء وتعمّ الجميع فيه، فإذا ورد في كلام الله تعالى أو ورد في خطاب رسوله ﷺ وجب حمله على موضوعه[1].

٤ ـ ويدل العام دلالة قطعية على كل أفراده إلا إذا خصص؛ لأنَّ اللفظ إذا وضع لمعنى، كان ذلك المعنى لازمًا ثابتًا لذلك اللفظ عند إطلاقه، حتى الدليل على خلافه، والعموم مما وضع له اللفظ، فكان لازمًا قطعًا حتى يقوم دليل الخصوص[2].

ولهذا يقول الجصاص: (وجب أن يكون لفظ العموم متى ورد مطلقًا محمولاً على بابه ومختصًا بما وضع له من استغراق الجنس واستيعاب كل ما لحقه الاسم حتى تقوم دلالة الخصوص كما وجب إذا خوطب بذكر سماء وأرض ورجل وفرس ونحو ذلك، صرفها إلى ما يختص بها في موضع اللغة دون غيره)[3].

فإن قال قائل: لا نأبى. أن يكون في اللغة ألفاظ موضوعة للجنس وللجمع تستغرق جميع ما تحتها. وتتناول كل ما يلحقه الاسم منها إلا أن هذه الألفاظ بأعيانها لما كانت تصح للكل وللبعض كقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَٰنًا وَقَالُوا۟ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ﴾[آل عمران: ١٧٣]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرْيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰكِ وَطَهَّرَكِ وَٱصْطَفَىٰكِ عَلَىٰ نِسَآءِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ٤٢].

وقول القائل: جاءني بنو تميم. فساغ إطلاقها مع إرادته البعض دون الجمع وقفت موقف الاحتمال، وغير جائز حملها على الكل بالاحتمال، فلا يخلو حينئذ من وجوب الحكم فيه بالأقل؛ لأن اللفظ في الحالين جميعًا منتظم له أو الوقف فيه

(١) ينظر: أصول الجصاص: ١/ ٤٨.

(٢) شرح التلويح على التوضيح، للتفتازاني: ١/ ٧٣.

(٣) أصول الجصاص: ١/ ٥٠.

حتى تقوم دلالة المراد.

قيل له: فلو كان اللفظ الذي مخرجه العام محتمل للخصوص والعموم دعوى لا دلالة عليها. وليس لأنه يصح أن يعتبره عن الخصوص صار محتملاً له وللعموم؛ وذلك لأن لفظ الجمع حقيقة الثلاثة فما فوقها فمن استعمله في الثلاثة فهو مستعمل له على الحقيقة فلم يعتبر الاقتصار به عليها.

وقيل له: كون الثلاثة جمعًا في الحقيقة لا يوجب الاقتصار به عليها، إذ كان عموم اللفظ يتناول ما فوقها كما يتناولها لأن استعمال اللفظ في حقيقة ما لا يمنع وجوب استعماله في حقيقة أخرى[1].

حجة الشافعية والجمهور:

١ ـ إنَّ كل عام يحتمل التخصيص، وهو احتمال ناشئ عن دليل، والدليل هو شيوع التخصيص، حتى أصبح لا يخلو منه إلا القليل، وبشيوعه قالوا: (ما من عام إلا وقد خصَّ منه البعض)، فيمكن فيه شبهة عدم العموم، مقارناً لوروده، وإذا تطرق الاحتمال ذهب اليقين.

من أجل ذلك يؤكد بـ «كل» و«أجمعين»، لدفع احتمال التخصيص، ولولا ورود الاحتمال لما كان هناك حاجة للتأكيد[2]. يقول الزركشي: (إنّ دلالة العام على أفراده بطريق الظهور، وإلاّ لما جاز تأكيد الصيغ العامة، إذ لا فائدة فيه)[3]، كما

---

(١) أصول الجصاص: ١/ ٥٠.

(٢) ينظر: شرح التلويح على التوضيح، للتفتازاني: ١/ ٧٣، وفواتح الرحموت، للأنصاري: ١/ ٢٦٦، وروضة الناظر، لابن قدامة: ص١٢٥، وشرح جمع الجوامع، للمحلي: ١/ ٣١٧، وتخريج الفروع على الأصول، للزنجاني: ص٢٨٤.

(٣) البحر المحيط، للزركشي: ٢/ ١٩٨.

في قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمۡ أَجۡمَعُونَ﴾[الحج: ٣٠، ص: ٧٣]، فإذا ثبت هذا الاحتمال انتفى القطع[١].

* * *

* المطلب الثاني ـ تخصيص العام:

* توطئة:

التخصيص لغةً: والتَّخْصيصُ: ضِـدُّ التَّعْميمِ، واخْتَصَّه بالشَّيءِ: خصَّهُ به فاخْتَصَّ وتَخَصَّصَ لازمٌ مُتَعَد[٢].

التخصيص اصطلاحًا: هو قصر العام على بعض ما تناوله الخطاب عنه[٣].

والحنفية عرفوه بتعريف أدق: هو قصر العام على بعض أفراده بدليل مستقل مقارن، فإن كان بدليل مستقل كان نسخًا[٤].

واحترز بقولهم «مستقل» عن الصفة والاستثناء ونحوهما، إذ لا بدّ للتخصيص من معنى المعارضة، وليس في الصفة ذلك ولا في الاستثناء؛ لأنه لبيان أنه لم يدخل تحت الصدر، ولهذا يجري الاستثناء حقيقة في العام والخاص ولا يجري التخصيص حقيقة إلا في العام، ولهذا لا يتغير موجب العام باستثناء معلوم بالاتفاق ويتغير باستثناء مجهول بلا خلاف.

واحترز بقولهم «مقارن» عن الناسخ فإنه إذا تراخى دليل التخصيص يكون

(١) أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، د. مصطفى الخن: ص٢٠٥.

(٢) القاموس المحيط، للفيروزآبادي: ص٧٩٦.

(٣) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج١، ٢/ ٤٨٥، وينظر: شرح التوضيح على التنقيح: ١/ ٢٠٧.

(٤) كشف الأسرار على أصول البزدوي، للبخاري: ١/ ٣٠٧، وأثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، د. مصطفى الخن: ص٢٠٦.

نسخًا لا تخصيصًا[١].

ولكن الجمهور عرفوه: بأنه قصر العام على بعض أفراده بدليل مستقل أو غير مستقل، مقارن أو غير مقارن.

والدليل المستقل: هو المنفصل الذي يستقل بنفسه، أي لا يحتاج في ثبوته إلى ذكر العام، أي: غير متعلق بصدر الكلام عن غير المستقل.

وأما المستقل: هو المتصل الذي ما كان جزءً من النص، فهو غير قائم بنفسه[٢].

وقبل التطرق إلى القواعد الأصولية المتعلقة بتخصيص العام لا بدَّ لنا من معرفة الفرق بين التخصيص والنسخ عند من قال بقطعية دلالة العام، وهم جمهور الحنفية، وبين من قال بظنية دلالة العام، وهم جمهور العلماء من المالكية والشافعية والحنابلة، وغيرهم.

لمّا كان التخصيص شديد الشبه بالنسخ؛ لاشتراكهما في اختصاص الحكم ببعض ما يتناوله اللفظ احتاج أئمة الأصول إلى بيان الفرق بينهما من وجوه:

إنَّ التخصيص والنسخ وإن اشتركا من جهة أن كل واحد منهما قد يوجب تخصيص الحكم ببعض ما تناوله لغةً غير أنهما يفترقان كما أجملها الآمدي إلى عشرة أوجه:

١ ـ إن التخصيص يبين أن ما خرج عن العموم لم يكن المتكلم قد أراد بلفظه الدلالة عليه والنسخ يبين أن ما خرج لم يرد التكليف به وإن كان قد أراد

---

(١) كشف الأسرار على أصول البزدوي، للبخاري: ١/ ٢٠٧.

(٢) ينظر: نهاية السول، للأسنوي، شرح منهاج الوصول، للبيضاوي: ص٢١، والتقرير والتحبير في شرح التحرير، لابن أمير الحاج: ١/ ٢٤٢، وإرشاد الفحول، للشوكاني: ص١٥٣، ودراسات حول القرآن والسنة، د. شعبان محمد إسماعيل: ص٤٠٣.

بلفظه الدلالة عليه.

٢ ـ إن التخصيص لا يرَد على الأمر بمأمور واحد والنسخ قد يرد على الأمر بمأمور واحد.

٣ ـ إن النسخ لا يكون في نفس الأمر إلا بخطاب من الشارع بخلاف التخصيص فإنه يجوز بالقياس وبغيره من الأدلة العقلية والسمعية.

وقد أجيب: أن التخصيص يكون بدليل مستقل مقارن[1].

٤ ـ إن الناسخ لا بدّ وأن يكون متراخيًا عن المنسوخ بخلاف المخصص فإنه يجوز أن يكون متقدمًا على المخصص ومتأخرًا عنه.

٥ ـ إن التخصيص لا يخرج العام عن الاحتجاج به مطلقًا في مستقبل الزمان فإنه يبقى معمولاً به فيما عدا صورة التخصيص بخلاف النسخ فإنه قد يخرج الدليل المنسوخ حكمه عن العمل في مستقبل الزمان بالكلية وذلك عند ورود النسخ على الأمر بمأمور واحد.

وأجيب: هذا فرق من وجه آخر لا يمنع الجمع بينهما، إذ أن النسخ لا يصح إلا وقد مضى من وقت الحكم ما يصح استعماله فيه، وذلك الوقت هو بمنزلة ما تبقى من حكم الاسم بعد التخصيص ولا فرق بينهما من هذه الجهة[2].

يقول الزركشي: (إن التخصيص ترك بعض الأعيان، والنسخ ترك بعض الأزمان، وإن التخصيص يتناول الأزمان والأعيان والأحوال بخلاف النسخ، فإنه لا يتناول إلا الأزمان)[3].

---

(١) شرح التلويح على التوضيح، للتفتازاني: ١/ ٨٨.

(٢) أصول الجصاص: ٢/ ٣٤٦.

(٣) البحر المحيط، للزركشي: ٤/ ٣٢٨.

قال الغزالي: وهذا ليس بصحيح، فإن الأعيان والأزمان ليسا من أفعال المكلفين، والنسخ يرد على الفعل في بعض الأزمان، والتخصيص يرد على الفعل في بعض الأحوال[1].

٦ ـ يجوز التخصيص بالقياس ولا يجوز به النسخ.

٧ ـ إن النسخ رفع الحكم بعد أن ثبت بخلاف التخصيص.

٨ ـ إنه يجوز نسخ شريعة بشريعة ولا يجوز تخصيص شريعة بأخرى.

٩ ـ إن العام يجوز نسخ حكمه حتى لا يبقى منه شيء بخلاف التخصيص.

١٠ ـ وهو ما ذكره بعض المعتزلة أن التخصيص أعم من النسخ، وأن كل نسخ تخصيص وليس كل تخصيص نسخًا، إذ النسخ لا يكون إلا بتخصيص الحكم ببعض الأزمان، والتخصيص يعم تخصيص الحكم ببعض الأشخاص وبعض الأحوال وبعض الأزمان.

وفيه نظر: وذلك أنّه إنْ ثبت أنَّ ما ذكر من صفات التخصيص الفارقة بينه وبين النسخ داخلة في مفهوم التخصيص، أو ملازمة خارجة فلا وجود لها في النسخ فلا يكون التخصيص أعم من النسخ؛ لأن الأعم لابدَّ وأن يصدق الحكم به مع جميع صفاته اللازمة لذاته على الأخص، وذلك مما لا يصدق على النسخ فلا يكون النسخ تخصيصًا، وإلا فلقائل أن يقول ما ذكر من الصفات الفارقة بين التخصيص والنسخ إنما هي فروق بين أنواع التخصيص وليست من لوازم مفهوم التخصيص بل التخصيص أعم من النسخ ومن جميع الصور المذكورة، وهو قادح لا غبار عليه اللهم إلا أن يرجع إلى الاصطلاح، وإطلاق اسم التخصيص على بعض هذه الأنواع والنسخ على البعض الآخر، فحاصل النزاع يرجع إلى الإطلاق اللفظي ولا منازعة

(١) المستصفى، للغزالي: ص٨٩.

فيه بعد فهم عوز المعنى[١].

أما القواعد الأصولية المختلف فيها بين الحنفية والشافعية هي:

• القاعدة الأولى ـ تخصيص عموم القرآن بالدليل الظني:

أصل بناء القاعدة:

يقول الحنفية: والأصل في ذلك: أنّ الأحكام التي ليس فيها نص ولا إجماع طريق إثباتها وجهان:

أحدهما: ما كان لله تعالى عليه دليل قاطع يوصل إلى العلم به حتى لا يكون العادل عنه مصيبًا بل مخطئًا تاركًا لحكم الله تعالى.

والثاني: ما كان طريقه الاجتهاد وغالب الظن ليس عليه دليل قاطع يوصل إلى العلم بالمطلوب، وهذا الذي يقول فيه أصحابنا: إن كل مجتهد مصيب، وإن كان المطلوب واحدًا عندهم فنقول: على هذا أن كل شيء ثبت من طريق يوجب العلم فإنه لا يجوز تركه بما لا يوجب العلم.

وعموم القرآن يوجب العلم بجميع ما تحته فإنّه لا يجوز تركه بما لا يوجب العلم، وخبر الواحد لا يوجب العلم بمخبره، وإنما قبلوه من جهة الاجتهاد وحسن الظن بالراوي، فلا يجوز الاعتراض به على ظاهر القرآن والسنن الثابتة من طريق يوجب العلم. ولهذه العلة بعينها لم يجز نسخ القرآن بخبر الواحد لأنه غير جائز رفع ما يوجب العلم بما لا يوجبه[٢].

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج٢، ٣/ ١٢٦، وينظر: المستصفى، للغزالي: ص٨٩، والبحر المحيط، للزركشي: ٤/ ٣٢٨، وشرح التلويح على التوضيح، للتفتازاني: ١/ ٨٥، وكشف الأسرار على أصول البزدوي، للبخاري: ٣/ ١٩٨.

(٢) أصول الجصاص: ١/ ٧٧ ـ ٧٨.

إلا أن المخالفين قالوا: ما مِنْ صيغة من صيغ العموم إلا ويحتمل أنْ يكون المراد منها الخصوص، فيمكن فيها شبهة عدم العموم، إذ العموم ظاهر في الاستيعاب؛ لأنه يتبدر إلى الفهم، ولهذا يحتمل غيره وهو الخصوص، إذ دلالته على أفراده ظنية تكون بطريق الظهور والقرائن[١].

إلا أن الحنفية وافقوا الجمهور على أنَّ العام الذي ثبت خصوصه خُصِّص به، وهذا هو شرط الحنفية بالدليل المستقل المقارن.

يقول صاحب كشف الأسرار: (وقد قال عامة مشايخنا إن العام الذي لم يثبت خصوصه لا يحتمل الخصوص بخبر الواحد والقياس هذا هو المشهور)[٢].

ومَثَّلَ الحنفية لذلك:

عن جرير، عن مغيرة، عن الشعبي ﷺ قال: (قالت فاطمة بنت قيس طلقني زوجي ثلاثًا على عهد النبي ﷺ، فقال رسول الله ﷺ: لا سكنى لك ولا نفقة، قال مغيرة: فذكرته لإبراهيم، فقال: قال عمر: لا ندع كتاب الله وسنة نبينا ﷺ لقول امرأة لا ندري أحفظت أم نسيت، وكان عمر يجعل لها السكنى والنفقة)، رواه الترمذي[٣].

ورواه الإمام مسلم من طريق أبي إسحاق: (كنت مع الأسود بن يزيد جالسًا في المسجد الأعظم ومعنا الشعبي فحدث الشعبي بحديث فاطمة بنت قيس: أن رسول الله ﷺ لم يجعل لها سكنى ولا نفقة ثم أخذ الأسود كفًّا من حصى فحصبه به فقال: ويلك تحدث بمثل هذا؟! قال عمر: لا نترك كتاب الله وسنة نبينا ﷺ لقول

(١) ينظر: البحر المحيط، للزركشي: ٤/ ٣٨.

(٢) كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ١/ ٢٩٥.

(٣) أخرجه الترمذي في سننه: ٣/ ٤٨٤، برقم (١١٨٠)، كتاب الطلاق، باب المطلقة ثلاثًا لا سكنى لها ولا نفقة.

امرأة لا ندري لعلها حفظت أو نسيت، لها السكنى والنفقة)[١]. وهذا دليل ظني مع عموم قول الله تعالى: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ﴾[الطلاق: ٦]، إذ فيه تقديم عموم القرآن على خبر الآحاد[٢].

ومثل الشافعية والجمهور لذلك: عموم قوله تعالى: ﴿وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ ۚ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ ۚ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ ۖ فَإِن قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ ۗ كَذَٰلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ﴾[البقرة: ١٩١]، مع قياس من لجأ إلى الحرم فإنه يقتص منه على من جنى في داخل الحرم[٣].

آراء العلماء:

رأي الحنفية:

لا يجوز تخصيص العام ابتداءً بالدليل الظني ـ خبر الآحاد والقياس ـ[٤].

يقول الشاشي: (فإن قابله ـ أي الكتاب ـ خبر الواحد أو القياس، فإن أمكن الجمع بينهما بدون تغيير في حكم الخاص يعمل بهما، وإلاّ يعمل بالكتاب ويترك ما يقابله)[٥]. وبه قال ابن حزم الظاهري[٦].

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه: ٢/ ١١١٤، برقم (١٤٨٠)، كتاب الطلاق، باب المطلقة ثلاثًا لا نفقة لها.

(٢) ينظر: الوصول إلى قواعد الأصول، للتمرتاشي: ص٢١.

(٣) ينظر: تخريج الفروع على أصول، للزنجاني: ص٢٨٦.

(٤) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ١/ ٢٩٥، وشرح التلويح على التوضيح، للتفتازاني: ١/ ٧٠.

(٥) أصول الشاشي: ص١٤.

(٦) الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم: مج١، ٣/ ٣٠٩.

أما انتهاءً، أي: العام الذي خصَّ البعض منه بدليل قطعي يجب العمل به في الباقي مع الاحتمال، فإذا قام الدليل على تخصيص الباقي يجوز تخصيصه بخبر الواحد أو القياس، وإنما جاز ذلك؛ لأن المخصوص من العام إذا كان بعضًا مجهولاً، كقول الأمير: اقتلوا بني فلان ولا تقتلوا بعضهم، احتمل كل فرد معين أن يكون باقيًا تحت العام وأن يكون داخلاً تحت دليل الخصوص، فإذا قام الدليل على أنه من جملة ما دخل تحت دليل الخصوص ترجح جانب تخصيصه، وإذا كان بعضًا معلومًا عن الجملة جاز أن يكون معلولاً بعلة موجودة في هذا الفرد المعين، فإذا قام الدليل الشرعي على وجود تلك العلة في غير هذا الفرد المعين ترجح جهة تخصيصه فيعمل به مع وجود الاحتمال[1].

رأي الشافعية:

يجوز تخصيص العام بالدليل الظني: كخبر الآحاد والقياس[2].

تحرير محل الخلاف:

ذهب العلماء إلى جواز تخصيص عموم القطعي الثبوت بالقطعي الثبوت مثله، والقطعي الثبوت هو القرآن الكريم والسنة النبوية المتواترة عند جمهور العلماء،

---

(١) وهو قول أبي بكر وعمر وعبدالله بن عباس وعائشة ﷺ. ينظر: أصول الشاشي: ص٢٠ـ ٢١، وحاشية الرهاوي على شرح المنار، لابن ملك: ص٢٩٧ـ ٢٩٩. وكشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ١/ ٢٩٥.

(٢) وبه قال جمهور العلماء منهم المالكية، والحنابلة، والشوكاني. ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج١، ٢/ ٥٢٥، وتخريج الفروع على الأصول، للزنجاني: ص٢٨٥ـ ٢٨٦، ومفتاح الوصول، للتلمساني: ص٥٤٣ ـ ٤٥٦، وشرح الكوكب المنير، للفتوحي: ٣/ ٣٥٩، وإرشاد الفحول، للشوكاني: ص٥٦، و ١٥٨.

وألحق الحنفية به المشهور، إذ حكمه عندهم حكم المتواتر[١].

يقول الشوكاني: (ويجوز تخصيص عموم الكتاب بالسنة المتواترة إجماعًا)[٢]، وقال الآمدي: (لم أعرف فيه خلافًا)[٣].

فالقياس إنْ كان قطعيًا، أي: علته ثابتة بنص أو إجماع يجوز التخصيص به بلا خلاف، وإنْ كان ظنيًا فهذا الذي اختلف فيه الأصوليون، وكذلك خبر الآحاد[٤].

الأدلة ومناقشتها:

حجة الحنفية:

١ ـ عن جرير، عن مغيرة، عن الشعبي ﷺ قال: (قالت فاطمة بنت قيس طلقني زوجي ثلاثًا على عهد النبي ﷺ فقال رسول الله ﷺ: لا سكنى لك ولا نفقة، قال مغيرة: فذكرته لإبراهيم فقال: قال عمر: لا ندع كتاب الله وسنة نبينا ﷺ لقول امرأة لا ندري أحفظت أم نسيت، وكان عمر يجعل لها السكنى والنفقة)، رواه مسلم[٥].

---

(١) ينظر: التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ٣/ ٢٨، والإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج١، ٢/ ٥٢٤، وشرح اللمع، للشيرازي: ١/ ٣٤٩، والمحصول، للرازي: مج١، ٣/ ١١٧، وإرشاد الفحول، للشوكاني: ص١٥٧، والمعتمد، لأبي الحسين البصري: ١/ ٢٥٥، ونشر البنود، للعلوي: ١٢/ ٢٥٦، وأثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، د. مصطفى الخن: ص٢٠٦.

(٢) إرشاد الفحول، للشوكاني: ص١٥٧.

(٣) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج١، ٢/ ٥٢٥.

(٤) ينظر: نهاية السول، للأسنوي: ٢١٥ ـ ٢١٦، والإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج١، ٢/ ٥٢٥.

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه: ٢/ ١١٤، برقم (١٤٨٠)، كتاب الطلاق، باب المطلقة ثلاثًا لا نفقة لها، والترمذي في سننه: ٣/ ٤٨٤، برقم (١١٨٠)، كتاب الطلاق، باب المطلقة ثلاثًا لا سكنى لها ولا نفقة.

وأجيب:

بأنَّ ذلك لم يكن؛ لأن خبر الواحد مردود عن عمر بن الخطاب ﷺ ولم يخصص به عموم الآية الكريمة، بل لتردده هل هي صادقة أو لا؟ ولهذا قال: «لا ندري أحفظت أم نسيت»، ولو كان خبر الواحد مردوداً لما احتاج إلى هذا التعليل[1].

١ ـ إن الكتاب الكريم والسنة المتواترة قطعي الثبوت والدلالة، وخبر الواحد ظني، والظن لا يعارض القطع لعدم مقاومته القطعية، وخبر الواحد فيه شبهة الانقطاع عنه ﷺ، وأما القياس فمبناه على الرأي وهو يحتمل الخطأ، إذ أنَّ التخصيص تغيير، ومغير القطعي لا يكون إلاَّ قطعيًا لا ظنيًا[2].

وأجيب:

أ ـ إنَّ العام الذي هو الكتاب أو السنة المتواترة متنه مقطوع به، أي: يقطع بكونه من القرآن الكريم أو السنة النبوية؛ لأنا قد علمنا استناداً إلى الرسول قطعًا، ودلالته مظنونة؛ لاحتمال التخصيص، والخاص بالعكس، أي: متنه مظنون، لكونه من رواية الآحاد، ودلالته مقطوع بها؛ لأنه لا يحتمل الأفراد الباقية، بل يحتمل إلا ما تعرض له، فكل واحد منهما مقطوع به من وجه، ومظنون من وجه، فتعادلا[3].

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج١، ٢/ ٥٢٥، وإرشاد الفحول، للشوكاني: ص١٥٨.

(٢) ينظر: التقرير والتحبير في شرح التحرير، لابن أمير الحاج: ١/ ٢٤٧، ومرآة الأصول، لمنلا خسرو: ١/ ٣٥٣، وكشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ١/ ٢٩٥، وعمدة الحواشي أصول الشاشي، للكنكوهي: ص١٤.

(٣) نهاية السول، للأسنوي: ص٢١٤ ـ ٢١٥.

ب ـ إنَّ الأصل في النصوص التعليل بتلك العلة احتملت أن يوجد في بعض الأفراد الباقية، فثبت الاحتمال في كل فرد معين، فإذا قام الدليل على وجود تلك العلة في هذا الفرد، وترجح جانب تخصيصه فثبت أنَّ العام داخل فيه الاحتمال على التقديرين فجاز تخصيصه بالآحاد والقياس(١).

فإذا قام الدليل الشرعي، وإن كان ظنيًا كحديث الحنطة في صورة الربا، فلما كان مجهولاً فسَّرَه الشارع الحكيم في الأشياء الستة، فعن أبي هريرة ﷺ أنَّ رسول الله ﷺ: (الحنطة بالحنطة)(٢). فقبل بيان الشارع يثبت الاحتمال في كل فرد من أفراد البيع؛ لاحتمال أن يكون داخلاً تحت دليل الخصوص، فاستوى الطرفان في حق المعين، ولكن لا يعلم حال ما سوى الأشياء الستة، فاحتاج العلماء إلى التعليل والاستنباط، فعلل أبو حنيفة ـ رحمه الله تعالى ـ بالقدر والجنس، والشافعي ـ رحمه الله ـ بالطعم والثمينة، ومالك ـ رحمه الله ـ بالاقتيات والادخار(٣).

٢ ـ أن التخصيص نازل منزلة النسخ، إذ أن كل واحد منهما إسقاط لموجب اللفظ، غير أنَّ النسخ إسقاط لموجب اللفظ العام في بعض الأزمان، والتخصيص إسقاط لموجب اللفظ في بعض الأعيان(٤).

---

(١) عمدة الحواشي على أصول الشاشي، للكنكوهي: ص٢١.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه: ٣/ ١٢١١، برقم (١٥٨٨)، كتاب المساقاة، باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقدًا. ورواه الطبراني في المعجم الكبير: ٦/ ٣٨، برقم (٥٤٤٧)، باب السين. بلفظ (الذهب بالذهب والفضة بالفضة والحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل فمن زاد أو ازداد فقد أربى).

(٣) ينظر: نهاية السول، للأسنوي: ص١٩٢ ـ ١٩٣، عمدة الحواشي شرح أصول الشاشي: ص٢١.

(٤) ينظر: التقرير والتحبير، لأمير بادشاه: ١/ ٢٤٢ وما بعدها.

وقد رد: وهذا ضعيف، فإنَّ النسخ إسقاط، والتخصيص بيان وإيضاح، ولهذا لا يجوز اقتران الناسخ بالمنسوخ؛ ويجوز اقتران الدليل المخصص باللفظ العام[١].

فالتخصيص أهون من النسخ؛ لأن النسخ يرفع الحكم، بخلاف التخصيص، ولا يلزم من تأثير الشيء في الأضعف تأثيره في الأقوى[٢].

٣ ـ إنَّ القياس فرع عن النص؛ لأن الحكم المقاس عليه لا بدَّ وأن يكون ثابتًا بالنص؛ لأنه لو كان ثباتًا بالقياس لزم الدور أو المتسلسل وإذا كان فرعًا عنه فلا يجوز تخصيصه به، وإلاَّ يلزم تقديم الفرع على الأصل[٣].

أجيب: إن سلمنا أنَّ القياس لا يقدم على الأصل الذي له، ولكنَّا إذا خصصنا العموم به لم نقدمه على أصله، وإنما قدمناه على أصل آخر[٤].

٤ ـ لما ثبت أن القياس فرع عن النص لزم أن تكون مقدماتها أكثر مقدمات النص، إذ القياس بتفوقه على مقدمات أخرى، كبيان العلة وثبوتها في الفرع وانتفاء المعارض عنه، وإذا كانت مقدماته المحتملة أكثر كان احتمال الخطأ إليه أقرب، فيكون الظن الحاصل به أضعف، فلو قدمنا القياس على العام لقدمنا الأضعف على الأقوى وهو ممتنع[٥].

---

(١) تخريج الفروع على الأصول، للزنجاني: ص٢٨٥ ـ ٢٨٦.

(٢) نهاية السول، للأسنوي: ص٢١٥.

(٣) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٣/ ٣٣٢.

(٤) نهاية السول، للأسنوي: ص٢١٦.

(٥) نهاية السول، للأسنوي: ص٢١٦، وينظر: التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ٣/ ٧١ وما بعدها.

وأجيب من وجهين:

أ ـ إنَّ مقدمات العام الذي يريد تخصيصه قد تكون أكثر من مقدمات القياس، وذلك بأن يكون العام المخصوص كثير الوسائط، أي: بين الراوي وغيره وبين النبي ﷺ، أو أكثر الاحتمالات المخلة بالفهم، ويكون العام الذي هو أصل القياس قريبًا من النبي ﷺ قليل الاحتمالات بحيث تكون مقدماته المعتبرة في القياس أقل من مقدمات العام المخصوص.

ب ـ إنْ سلمنا أنَّ مقدمات القياس أكثر من مقدمات العام، وأنَّ الظن مع ذلك يضعف، لكن مع هذا يجب التخصيص؛ لأنَّ إعمال الدليلين أحرى، أي: أولى[1].

حجة الشافعية:

أولاً: إنَّ كل عام يحتمل التخصيص، والتخصيص شائع فيه كثير، أي: أن العام لا يخلو عنه إلا قليلاً، حتى صار بمنزلة المثل: (ما من عام إلا وقد خصّ منه البعض، وكفى بهذا دليلاً على الاحتمال[2]. ومنها:

١ ـ عموم قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ كِتَٰبَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُوا۟ بِأَمْوَٰلِكُم مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ فَمَا ٱسْتَمْتَعْتُم بِهِۦ مِنْهُنَّ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَٰضَيْتُم بِهِۦ مِنۢ بَعْدِ ٱلْفَرِيضَةِ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾[النساء: ٢٤].

وجه الدلالة: «وأحل لكم ما وراء ذلكم» قد خص بما رواه أبو هريرة ﷺ عن النبي ﷺ: (لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها)[3].

---

(١) نهاية السول، للأسنوي: ص٢١٦.

(٢) شرح التلويح على التوضيح، للتفتازاني: ١/ ٧٢.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه: ٢/ ١٠٢٨، برقم (١٤٠٨)، كتاب النكاح، باب تحريم الجمع =

٢ ـ عموم قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۚ فَإِن كُنَّ نِسَآءً فَوْقَ ٱثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ۖ وَإِن كَانَتْ وَٰحِدَةً فَلَهَا ٱلنِّصْفُ ۚ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُۥ وَلَدٌ ۚ فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٌ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ ۚ فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ ۚ مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِى بِهَآ أَوْ دَيْنٍ ۗ ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا ۚ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾[النساء: ١١].

وجه الدلالة: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ ۖ﴾ قد خص بما روي من حديث طويل عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: (لا يرث القاتل شيئًا) رواه أبو داود، وقال عنه الزيلعي: فيه محمد بن راشد فيه مقال[١]. وبما روي عن أسامة بن زيد ﷺ: أن النبي ﷺ قال: (لا يرث المسلم الكافر ولا يرث الكافر المسلم) رواه مسلم[٢]، وبما رواه قسم من كبار الصحابة منهم أبو بكر وعمر ﷺ عن النبي ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: (لا نورث ما تركناه صدقة) رواه مسلم[٣].

٣ ـ عموم قول الله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[المائدة: ٣٨].

وجه الدلالة: «والسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ» قد خصّ بما روي عن النبي ﷺ قال: (لا قطع إلا في ربع دينار فصاعدًا) رواه الإمام مالك[٤]، ورواه البخاري عن عائشة ﷺ

= بين المرأة وعمتها أو خالتها في النكاح.

(١) أخرجه أبو داود في سننه: ٢/ ٥٩٨، برقم (٤٥٦٤)، كتاب الديات، باب ديات الأعضاء.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه: ٣/ ١٢٣٣، برقم (١٦١٤)، كتاب الفرائض.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه: ٣/ ١٣٧٦، برقم (١٧٥٧)، كتاب الجهاد والسير، باب حكم الفيء.

(٤) أخرجه مالك في الموطأ من رواية يحيى الليثي: ٢/ ٨٤٠، برقم (١٥٣١)، كتاب الحدود، باب ما لا قطع فيه.

بلفظ: (تقطع يد السارق في ربع دينار)(١).

٤ ـ عموم قوله تعالى: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ۚ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة: ٥].

وجه الدلالة: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ قد خص وأخرج من ذلك المجوس، بما روي أن عمر بن الخطاب ﷺ ذكر المجوس فقال: ما أدري كيف أصنع في أمرهم، فقال عبد الرحمن بن عوف ﷺ: أشهد لسمعت رسول الله ﷺ يقول: (سنوا بهم سنة أهل الكتاب) رواه الإمام مالك(٢).

ثانيًا: إن التخصيص بالدليل الظني فيه إعمال للدليلين، فأما الخاص فمن جميع وجوهه، أي: في جميع ما دلّ عليه، وأما العام فمن وجه دون وجه، أي: في الأفراد التي سكت عنها الخاص دون ما نفاها، وفي منع التخصيص إلغاء لأحد الدليلين وهو الخاص، ولا شكّ أنَّ إعمال الدليلين ولو من وجه أولى من إلغاء أحدهما(٣).

ثالثًا: إنَّ العموم وخبر الآحاد دليلان متعارضان، وخبر الواحد أخصّ من العموم فوجب تقديمه عليه(٤).

رابعًا: يدل على جواز التخصيص دلالة بينة واضحة ما وقع من أوامر الله ﷻ

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه: ٦/ ٢٤٩٢، برقم (٦٤٠٧)، كتاب الحدود، باب وفي كم يقطع؟.

(٢) أخرجه مالك في الموطأ من رواية يحيى الليثي: ١/ ٢٧٨، برقم (٦١٦)، كتاب الزكاة، باب جزية أهل الكتاب والمجوس.

(٣) نهاية السول، للأسنوي: ص٢١٤.

(٤) ينظر: المحصول، للرازي: ٣/ ١٤٣، وإرشاد الفحول، للشوكاني: ص١٥٨، والتعارض والترجيح، للبرزنجي.

باتباع نبيه ﷺ من غير تقييد، فإذا جاء عنه الدليل كان اتباعه واجبًا، وإذا عارضه عموم قرآني كان سلوك طريقة الجمع ببناء العام على الخاص محتمًا، ودلالة العام على أفراده ظنية لا قطعية فلا وجه لمنع تخصيصه بالأخبار الصحيحة الأحادية(١).

خامسًا: وأمَّا القياس فدليل شرعي معمول به، فوجب أن يجوز التخصيص به، قياسًا على خبر الواحد والكتاب، ولأنَّا لو خصصنا به العموم، فقد عملنا بالدليلين معًا، أما إذا أعرضنا عن القياس وجرينا على مقتضى عموم الكتاب والسنة أدى ذلك إلى العمل بأحد الدليلين وتعطيل الآخر(٢).

*** القاعدة الثانية ـ تخصيص العام بالعرف:**

العرف لغةً: تتابع الشيء متصلاً بعضه ببعض، ومن ذلك: (عرف الفرس) وهو منبت الشعر والريش من العنق، سمي بذلك لتتابع الشعر فيه(٣).

العرف اصطلاحًا: هو ما اعتاده الناس وساروا عليه حتى كان عادة لهم(٤).

يقول الجرجاني: (العرف ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول وتلقته الطبائع بالقبول)(٥).

والحنفية اعتبروا العرف والعادة بمعنى واحد، إذ قالوا: العادة: هي الأمر المتكرر من غير علاقة عقلية(٦).

---

(١) إرشاد الفحول، للشوكاني: ص١٥٨.

(٢) تخريج الفروع على الأصول، للزنجاني: ص٢٨٦.

(٣) معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، ٤/ ٢٨١.

(٤) أسباب اختلاف الفقهاء في الأحكام الشرعية، د. الزلمي: ص١٤٤.

(٥) التعريفات، للجرجاني: ص١٩٣.

(٦) التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ١/ ٢٨٤.

أصل بناء القاعدة:

١ ـ قال تعالى: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةٌۢ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَّهُۥ بِوَلَدِهِۦ وَعَلَى ٱلْوَارِثِ مِثْلُ ذَٰلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدتُّمْ أَن تَسْتَرْضِعُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُم مَّآ ءَاتَيْتُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾[البقرة: ٢٣٣].

فلفظ «الوالدات» عام يشمل كل والدة سواء كانت رفيعة القـدر أو لا؟، فقد خصص البعض «الوالدة» بعدم الرضاعة أنْ تكون رفيعـة القدر بناءً على عادتهم التي اعتادوها[١].

وهذا خاص بالإجارة، إذ يقول الإمام الشافعي ـ رحمه الله تعالى ـ في هذه الآية: (إنَّ الإجارات جائزة: على ما يعرف الناس)[٢]. ولا يلزم المرأة رضاع ولدها إلا بمشيئتها سواء أكانت رفيعة القدر أو دنية موسرة أو معسرة[٣].

٢ ـ حمل الحنفية الطعام على البرّ، إذ أن الطعام في العرف ـ أي: عرف أهل الحجاز ـ موضوع للبُرّ.

والأصل في ذلك: نهيه ﷺ عن بيع الطعام بالطعام إلا مثلاً بمثل، فعن معمـر ابن عبدالله ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: (الطعام بالطعام مثلاً بمثل) رواه مسلم[٤].

---

(١) ينظر: أحكام القرآن، لابن العربي: ١/ ٢٧٥، وينظر: أحكام القرآن، للجصاص: ١/ ٥٥٣.

(٢) أحكام القرآن، للشافعي: ١/ ٢٦٤.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه: ٣/ ١٢١٤، برقم (١٥٩٢)، كتاب المساقاة، باب بيع الطعام مثلاً بمثل.

والشافعية لم يأخذوا بذلك ـ وسوف نتناولها في موضعها إن شاء الله تعالى ـ[١].

٣ ـ حمل الإمام أبو حنيفة اللحم على غير السمك، إذ السمك عرفًا لا يطلق عليه اسم اللحم، فلفظ اللحم مادته تدل على الشدة والقوة، وسمي اللحم لحمًا لقُوَّةٍ باعتبار تَوَلُّدِهِ من الدم الذي هو أقوى الأخلاط في الحيوان، وليس للسمك دم بدلالة عيشه في الماء وحله بلا ذكاة؛ لأن الدموي لا يعيش فيه ولا يحل بدونها فلكمال الاسم ونقصان في المسمى خرج من مطلق اللفظ؛ لأن الناقص فيه في مقابلة الكامل فيه بمنزلة المجاز من الحقيقة[٢].

٤ ـ قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقْرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِى سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُواْ ۚ وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا ﴾[النساء: ٤٣].

فلفظ: ﴿أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ﴾ فإنَّه كناية عن الخارج من المخرجين، وهو عام غير أنَّ أكثر أصحاب الشافعي ـ رحمه الله تعالى ـ خصُّوه بالأحداث المعتادة، فلو خرج ما لا يعتاد كالحصى والدود لم يكن ناقضًا وإنما صار إلى ذلك؛ لأنَّ اللفظ إذا أطلق لم يتبادر الذهن إلى غير المعتاد نصًّا، وكان غيره غير مراد[٣].

أما الحنفية فقد قالوا في هذه الآية: هو المطمئن من الأرض يسمى الحدث بالغائط لمجاورته صورة في العادة[٤].

---

(١) ينظر: البرهان، للجويني: ١/ ٤٤٦، والتقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ١/ ٢٨٣.

(٢) التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ١/ ٢٨٣.

(٣) البحر المحيط، للزركشي: ٤/ ٥٢٤.

(٤) كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٢/ ٦٠.

آراء العلماء:

رأي الحنفية: جواز التخصيص بالعرف الصحيح مطلقًا، سواء أكان عرفًا عمليًا أم قوليًا[1].

رأي الشافعية: لا يجوز التخصيص بالعرف الصحيح مطلقًا[2].

تحرير محل الخلاف:

انقسم العرف إلى العام والخاص، ومن وجه آخر إلى: قولي وفعلي، ومن وجه ثالث: صحيح وفاسد. والعرف الفاسد ساقط باتفاق العلماء حتى عَدُّوه بمثابة العدم، ولم يبق إلاّ العرف الصحيح، فالصحيح يكون فعليًا، وقوليًا، فإن كانت العادة فعلية، كغسل الإناء من ولوغ الكلب، والقولية، كأن يعتاد المخاطبون إطلاق بهيمة الأنعام على الضأن دون ما سواه، فهذا موضع الخلاف[3].

---

(١) وبه قال بعض المالكية والحنابلة، إلا أنّ الإمام الرازي والبيضاوي، والشيعة الإمامية، والشوكاني قيدوه بما كان متعارفًا عليه في عهد النبي ﷺ وأقرهم عليه دون غيره من الأعراف. ينظر: التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ١/ ٢٨٣، وما بعدها. والمدخل، لابن بدران: ١/ ٢٩٨، والمسودة، لآل تيمية: ص١١٢. والأسنوي بشرح البدخشي: ٢/ ١٨٢، ومبادئ الوصول، للحلي: ص١٣٨، وإرشاد الفحول، للشوكاني: ص١٦١.

(٢) وبه قال البعض الآخر من المالكية والحنابلة، وجمهور المعتزلة والإباضية. ينظر: البحر المحيط، للزركشي: ٤/ ٥٢٥، والبرهان، للجويني: ١/ ٤٤٦. والمسودة، لآل تيمية: ص١٤٢، والمعتمد، لابن الحسين البصري: ١/ ٢٧٩، وشرح طلعة الشمس، للسالمي: ١/ ١٦١.

(٣) ينظر: البحر المحيط، للزركشي: ٤/ ٥٢٥، والميزان في أصول الفقه، للسمرقندي: ص١٦٤، والتقرير والتحبير، لابن أمير حاج: ١/ ٢٨٣.

الأدلة ومناقشتها:

حجة المثبتين (الحنفية):

استدل الحنفية بالإضافة إلى الأمثلة التي سيقت في أصل بناء القاعدة قالوا: إن العادة إذا جرت مع استحسان من الأمة نحو: الاستصناع فيما فيه تعامل الناس، وهو تخصيص نهي النبي ﷺ عن بيع ما ليس عند الإنسان[1].

وأجيب: إنَّ هذا المدعى من العرف ممنوع، وهم غير مساعدين عليه، ولو قُدِّر ذلك مسلَّمًا لهم بمجرد العرف، فمجرد العرف لا يقتضي تخصيصًا، إذ أنَّ القضايا متلقاة من الألفاظ، وتواضع الناس عبارات لا يغير وضع اللغات ومقتضى العبارات.

فإن قيل: الناس مخاطبون على أفهامهم.

قلنا: فليفهموا من اللفظ مقتضاه لا ما تواضعوا عليه[2].

حجة النافين (الشافعية ومن قال بقولهم):

١ ـ يجب أن تنزل ألفاظ الشارع على مقتضاها، إما في اللغة أو في عرف السامع، وهذا لا يتجه فيه خلاف، إذ كيف يتصور أن يكون قصد خطابهم على حسب عرفهم، وهو لا يعرفه؟

٢ ـ إن المخصص هو تقرير الرسول ﷺ، والعادة كاشفة عنه، وكذلك لو لم تكن العادة موجودة في عهده أو كانت، ولم يعلمها، أو علم بها ولكن لم يخص بها بالإجماع، لأن المثال السائر لا يكون دليلاً من الشرع إلا مع الإجماع، وحينئذ يكون

---

(١) الميزان في أصول الفقه، للسمرقندي: ص١٦٤.

(٢) البرهان، للجويني: ١/ ٤٤٥ ـ ٤٤٦.

الإجماع هو المخصص لا العادة.

فإن قيل: أليس قد خصَصتم عموم لفظ اليمين بالعادة.

فقلتم: إذا حلف لا يأكل بيضًا، أو لا يأكل الرؤوس فلا يحنث إلا بما يعتاد أكله من الرؤوس والبيض؟ فهلا قلتم في ألفاظ الشارع مثل ذلك؟ قيل: نحن لا نخص اليمين بعرف العادة، وإنما نخصه بعرف الشرع، مثل لا يصلي أو لا يصوم، فيحنث بالشرعي، أو بعرف قائم بالاسم مثل: لا يأكل البيض أو الرؤوس الذي يقصد بالأكل فيخص اليمين بعرف قائم في الاسم، فأما بعرف العادة فلا يخص، إذ أنَّ الاعتبار بعموم اللسان، ولا اعتبار بعموم ذلك الاسم على ما اعتادوه؛ لأن الخطاب إنما يقع بلسان العرب على حقيقة لغتها، فلو خصصناه بالعادة للزم تناوله بعض ما وضع له؟ وحق الكلام العموم.

وقال إمام الحرمين: لفظ الشارع لا يتخصص بالعرف عند المحققين من أهل الأصول. ثم هنا أمران: أحدهما: أن العادة التي تخصص إنما هي السابقة لوقت اللفظ المستقر، وقارنته حتى تجعل كالملفوظ بها، فإن العادة الطارئة بعد العام لا أثر لها، ولا ينزل اللفظ السابق عليها قطعًا.

أما من ادعى بعضهم أن مذهب الشافعي ـ رحمه الله تعالى ـ تخصيص العموم بالعادة الفعلية خلافًا لما سبق عن الأصوليين، فإنه لما حمل الأمر في قوله ﷺ في الرقيق: (وأطعموهم مما تأكلون، وألبسوهم مما تلبسون) رواه مسلم[1] على الاستحباب، دون الوجوب، إذ حمل الحديث على أن الخطاب للعرب الذين كانت مطاعمهم وملابسهم متفاوتة، وكان عيشهم ضيقًا، فأما من لم يكن حاله كذلك،

(١) أخرجه مسلم في صحيحه: ٣/ ١٢٨٢، برقم (١٦٦١)، كتاب الأيمان، باب إطعام المملوك مما يأكل وإلباسه مما يلبس ولا يكلفه ما يغلبه.

وخالف معاشه معاش السلف والعرب في أكل رقيق الطعام، ولبس جيد الثياب، فلو واسى رقيقه كان أكرم وأحسن وإن لم يفعل، فله ما قال النبي ﷺ: (نفقته وكسوته بالمعروف)، وهو ما عرف لمثله في بلده الذي يكون فيه. فهذا لفظ الشافعي ـ رحمه الله ـ[1]. فنرى كيف خصص عموم لفظ النبي ﷺ بما كانت عادتهم فعله في تلك الأزمان.

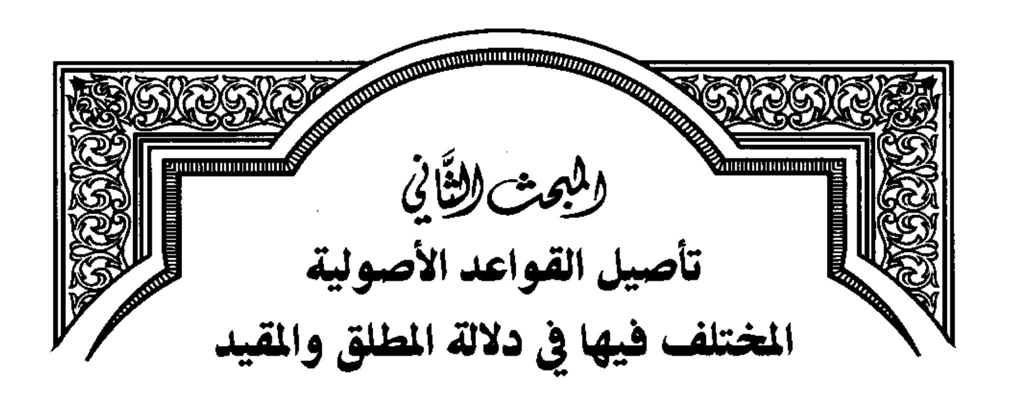
قلت: إنما خصصه بقوله: (نفقته وكسوته بالمعروف)، وفسر المعروف بالعرف وجمع بين الحديثين بذلك، وساعده في حمل الأول عادة المخاطبين، وكلامنا في التخصيص بمجرد العادة لا بدليل خارجي، فليس في نص الشافعي ما ذكر[2].

* * *

(١) أخرجه البيهقي في سننه الكبرى: ٨/ ٨ برقم (١٥٥٥٧)، كتاب النفقات، باب ما جاء في تسوية المالك بين طعامه وطعام رقيقه وبين كسوته وكسوة رقيقه.

(٢) ينظر: البحر المحيط: ٤/ ٥١٩ ـ ٥٢٧.





* توطئة:

المطلق: ما دلّ على الماهية بلا قيدٍ من حيث هي هي[1].

وقد عرّفه الآمدي والشوكاني بأنه: (اللفظ الدال على مدلول شائع في جنسه)[2].

فعلماء الأصول عرّفوه بتعريفات متعددة ـ لا مجال لذكرها ـ كلها تلتقي عند دلالة المطلق على الحقيقة من حيث هي، غير مقيدة بأي قيد. فالمطلق إذن: هو اللفظ الدال على الماهية بدون قيد يقلل من شيوعه[3].

كلفظ (رقبة) في قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾[المجادلة: ٣].

أما مراتب المقيد، إذ يقول د. الزلمي: (ومراتب المقيد تتفاوت بكثرة وقلة القيود)[4].

والمطلق قسمان: أحدهما النكرة في سياق الأمر، كقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ

---

(١) البحر المحيط، للزركشي: ٣/ ٣.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: ٢ـ٣/ ٥، إرشاد الفحول، للشوكاني: ص١٦٤.

(٣) ينظر: البحر المحيط، للزركشي: ٣/ ٣، الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج٢، ٣/ ٥، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، د. مصطفى الخن: ص٢٤٦، أسباب اختلاف الفقهاء في الأدلة الشرعية، للدكتور مصطفى الزلمي: ص٨٩، دراسات حول القرآن والسنة، للدكتور شعبان محمد إسماعيل: ص٣٨٤.

(٤) أسباب اختلاف الفقهاء: ص١١٩.

يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا۟ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا ذَٰلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِۦ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾[المجادلة: ٣]، والثاني: وقد يكون في الخبر، كقوله ﷺ: (لا نكاح إلا بولي) رواه الترمذي وقال عنه: حديث حسن[١].

أما المقيد: (هو المتناول لمعين أو غير معين موصوف بأمرٍ زائدٍ على الحقيقة الشاملة لجنسه)[٢].

كقوله تعالى: ﴿وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ ٱللَّهِ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾[النساء: ٩٢]، فقد قيّدت الرقبة بالإيمان، والصيام بالتتابع.

إذن: فقد تلتقي كل التعاريف التي درسناها، ولا مجال لذكرها حول دلالة اللفظ على الحقيقة مقيدة بقيد ما يقلل من شيوعها أو مدلولها[٣].

آراء العلماء:

رأي الحنفية: عدم حمل المطلق على المقيد، أي: عدم جواز التقييد[٤].

رأي الشافعية: انقسم الشافعية فيما بينهم إلى رأيين:

١ ـ حمل المطلق على المقيد، أي: جواز التقييد[٥].

---

(١) أخرجه الترمذي في سننه: ٣/ ٤٠٧، برقم (١١٠٢)، كتاب النكاح، باب لا نكاح إلا بولي.

(٢) روضة الناظر، لابن قدامة: ص٢٠٢.

(٣) فقد عرفها علماء الأصول بتعاريف متعددة منها: (ما خرج عن الانتشار بوجه ما)، أو هو: (ما دل لا على شائع في جنسه). ينظر: شرح المختصر: ٢/ ٢٨٤، مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت: ١/ ٣٦٠ ـ ٣٦١.

(٤) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٢/ ٢٩٠ وما بعدها.

(٥) وبه قال الشوكاني. ينظر: إرشاد الفحول، للشوكاني: ص١٦٥.

٢ ـ موافقة رأي الحنفية في عدم حمل المطلق على المقيد، وبه قال الجويني[1].

تحرير محل النزاع:

من خلال تحرير محل النزاع سوف نعرف أصل بناء قاعدة المطلق والمقيد عند الحنفية والشافعية:

إنَّ الخطاب إذا ورد مطلقًا لا مقيد له، حُمِلَ على إطلاقه، أو مقيَّدًا لا مطلق له حُمِلَ على تقييده. وإن ورد مطلقًا في موضع ومقيدًا في موضع آخر. فالمقيد هذا اختلف العلماء فيه هل يكون حاله مقصورًا على الشرط المقيد به أو لا؟ وسنبحثه إن شاء الله تعالى في موضع مفهوم الشرط والصفة، وأما المطلق بعد ثبوت كون التقييد شرطًا في المقيد هل يجب حمله على المقيد أو لا؟ فقد قسمه العلماء إلى أقسام أربعة هي:

١ ـ أنْ يختلفا في السبب والحكم، فلا يحمل أحدهما على الآخر بالاتفاق كتقييد الشهادة بالعدالة.

٢ ـ أنْ تتفقا في السبب والحكم، فيحمل أحدهما على الآخر بالاتفاق كقوله تعالى: ﴿فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُمۡۗ﴾[النساء: ٤٣]، وقال تعالى في موضع آخر: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِۚ وَإِن كُنتُمۡ جُنُبٗا فَٱطَّهَّرُواْۚ وَإِن كُنتُم مَّرۡضَىٰٓ أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوۡ جَآءَ أَحَدٞ مِّنكُم مِّنَ ٱلۡغَآئِطِ أَوۡ لَٰمَسۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمۡ تَجِدُواْ مَآءٗ فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدٗا طَيِّبٗا فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُم مِّنۡهُۚ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمۡ وَلِيُتِمَّ نِعۡمَتَهُۥ عَلَيۡكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ﴾[المائدة: ٦].

وإطلاق تحريم الدم، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةَ وَٱلدَّمَ﴾[البقرة: ١٧٣]،

---

(١) البرهان، للجويني: ١/ ٢٩٠.

وتقييده في موضع آخر بالمسفوح قال تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ ۚ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[الأنعام: ١٤٥].

٣ ـ أنْ يتحدا في السبب ويختلفا في الحكم، فلا يحمل المطلق على المقيد باتفاق العلماء، وذلك لعدم التعارض، كقوله تعالى: ﴿فَٱمْسَحُوا۟ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ ۗ﴾ [النساء: ٤٣]، وقال في موضع آخر: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُوا۟ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ ۚ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُوا۟ ۚ وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً فَتَيَمَّمُوا۟ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُوا۟ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ ۚ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [المائدة: ٦].

فإن الأيدي في الوضوء مقيدة بالمرافق، وفي التيمم مطلقة، والسبب متحد، وهو الحدث أو إرادة القيام إلى الصلاة، والحكم مختلف، وهو حكم الوضوء، وحكم التيمم.

أما إذا كان الإطلاق والتقييد في سبب الحكم والحكم واحد، أو كان الاتحاد في الحكم والاختلاف في السبب[1]، فهذان القسمان اللذان اختلف فيهما الحنفية والشافعية.

كإطلاق الرقبة في كفارة الظهار، قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا۟ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا ۚ ذَٰلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِۦ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾[المجادلة: ٣].

---

(١) ينظر: البحر المحيط، للزركشي: ٣/ ٦ ـ ٩، وإرشاد الفحول، للشوكاني: ص١٦٤.

فالحكم واحد: هو وجوب العتق في الظهار والقتل. والسبب مختلف: هما القتل، والظهار[١].

الأدلة ومناقشتها:

حجة الحنفية:

إنَّ الأصل التزام ما جاء من الشارع من دلالات ألفاظه على الأحكام، فالمطلق على إطلاقه، والمقيد على تقييده؛ لأنَّ كلّ نصّ حجة قائمة بذاتها، وتقييده من غير دليل من ذات اللفظ أو الكلام في موضوعه تضييق من غير أمر الشارع، ولذلك لا يلجأ إلى حمل المطلق على المقيد إلا عند التنافي بين الحكمين، بحيث يؤدي إلى العمل بكل منهما إلى التناقض، وهذا مأمون في المسائل التي وقع فيها الخلاف[٢].

حجة الشافعية:

١ ـ إنَّ القرآن الكريم كالكلمة الواحدة، وإن الشهادة لما قُيدت بالعدالة مرة واحدة وأطلقت في سائر الصور، حملنا المطلق على المقيد فكذا ههنا.

أجيب على وجهين:

الأول: فالجواب عن (أن القرآن الكريم كالكلمة الواحدة) في أنها لا تتناقض في كل شيء وإلا وجب أن يتقيد كل مطلق بكل مقيد، وأما عن الباقي: فإنَّا إنما قيدناه بالإجماع[٣].

الثاني: قال إمام الحرمين الجويني: (وهذا من فنون الهذيان فإن قضايا الألفاظ في كتاب الله تعالى مختلفة متباينة لبعضها حكم التعلق والاختصاص، ولبعضها حكم

(١) ينظر: إرشاد الفحول، للشوكاني: ص١٦٥.

(٢) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٢/ ٢٩٠ وما بعدها.

(٣) ينظر: إرشاد الفحول، للشوكاني: ص١٦٥.

الاستقلال والانقطاع، فمن ادعى تنزيل جهات الخطاب على حكم كلام واحد مع العلم بأن في كتاب الله تعالى النفي والإثبات والأمر والزجر والأحكام المتغايرة فقد ادعى أمرًا عظيمًا)[١].

وقد رد: أما مذهبكم، فضعيف؛ دليل القياس وهو أنَّ العمل به دفع للضرر المضنون عام في كل الصور[٢].

فمن ادعى تنزيل جهات على حكم كلام واحد مع العلم أنَّ كتاب الله تعالى فيه النفي والإثبات والأمر والزجر والأحكام المتغايرة، فقد ادعى أمرًا عظيمًا[٣].

٢ ـ إنَّ المطلق ساكت عن ذكر القيد، فلا يدل عليه ولا ينفيه، والسكوت عدم، أما المقيد فهو ناطق بالقيد الذي يوجب الجواز عند وجوده، وينفيه عند عدمه، فكان كالمفسّر، فكان أولى أن يجعل أصلاً يبنى عليه المطلق، وبذلك يكون المقيد صارفًا للمطلق عن إطلاقه ومبينًا المراد منه[٤].

الرأي الراجح:

إن اتحاد الحكم بين المطلق والمقيد يقتضي حصول التناسب بينهما بجهة الحمل ولا نحتاج في مثل ذلك إلى هذا الاستدلال البعيد، فالحق ما ذهب إليه القائلون بالحمل[٥].

* * *

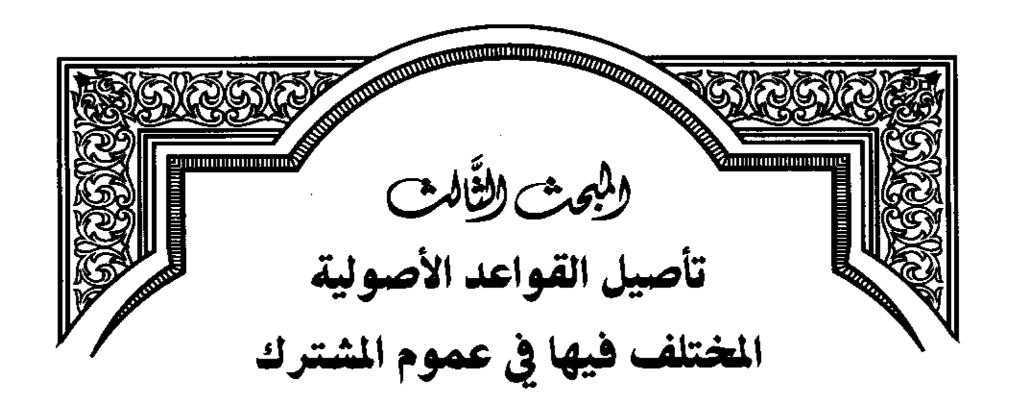
(١) البرهان، للجويني: ١/ ٢٩٠.

(٢) إرشاد الفحول، للشوكاني: ص١٦٥.

(٣) إرشاد الفحول، للشوكاني: ص١٦٥.

(٤) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: ٢/ ١١٢، التوضيح على التلويح: ١/ ٦٤.

(٥) إرشاد الفحول، للشوكاني: ص١٦٥.



المبحث الثالث
تأصيل القواعد الأصولية المختلف فيها في عموم المشترك

* توطئة:

اللغة العربية هي لغة القرآن الكريم، وبها نزل، قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[يوسف: ٢]، وهي لغة السنة النبوية، والتي قال تعالى في حقها: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[النحل: ٤٤]، وأنَّ المتتبع لأساليب البيان في ألفاظ اللغة العربية يجدها ذات دلالات متنوعة، منها ما لا يدل إلا على فرد معين، ومنها ما يدل على أفراد لا حصر لها كلها تنضوي تحت هذا اللفظ الواحد إذا أطلق، ومنها المشترك الذي يستعمل في معانيه سواء أكان في النفي أو في الإثبات كما سيأتي بحثه.

فالمشترك نوعان: معنوي ولفظي.

والمشترك المعنوي: هو اللفظ الموضوع لمعنى مشترك بني أفراده بوضع واحد، مثل الإنسان، فإنه موضوع للقدر المشترك بين أفراده، وهو الحيوان الناطق. وهذا لا خلاف بين العلماء في وجوده، وهو ليس موضوع بحث أهل الأصول(١).

والمشترك اللفظي: له عدة تعريفات منها: وهوَ مدار بحث الأصوليين:

---

(١) ينظر: أصول الفقه الإسلامي، د. محمد مصطفى شلبي: ٤٤٦، دراسة حول القرآن والسنة، د. شعبان محمد إسماعيل: ص٤٢١، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، د. مصطفى الخن: ص١٤٥.

قال السيوطي: هو اللفظ الواحد الدال على معنيين دلالة واحدة على السواء عند أهل اللغة[١].

وعرفه البزدوي: (كل لفظ احتمل معنى من المعاني المختلفة، أو اسمًا من الأسماء على اختلاف المعاني على وجه لا يثبت إلا واحدًا من الجملة مرادًا بـه)[٢]. ولهذا فإنّ الاشتراك قد يثبت بين المعنيين والاسمين أيضًا[٣].

أصل بناء القاعدة:

إنَّ اختلاف لغة القبائل العربية، إذ تضع قبيلة لفظًا لمعنى، وتضع قبيلة أخرى معنى آخر لهذا اللفظ، ثم ينقل إلينا مستعملاً في المعنيين من غير نص على اختلاف الواضع.

ومن المحتمل أنْ اللفظ ينقل من معناه الحقيقي إلى المجازي، ثم يشتهر هذا المجاز مع طول الزمن، فينقل على أنَّه حقيقة في المعنيين، ويتناسـى الناس أنه من المجاز.

ومن المحتمل أيضًا أن ينقل اللفظ من معناه الأصلي إلى الاصطلاحي، فيكون حقيقة لغوية في الأول، وعرفية في الثاني، ويستعمل على أنه مشترك بينهما[٤].

---

(١) المزهر في علوم اللغة، للسيوطي: ١/ ٣٦٩.

(٢) أصول البزدوي: ١/ ٧.

(٣) ينظر: كشف الأسرار على أصول البزدوي، للبخاري: ١/ ٣٧ ـ ٣٨.

(٤) ينظر: المصدر نفسه: ١/ ٣٩، والمزهر في علـوم اللغة، للسيوطـي: ١/ ٣٨٥، وأصول الفقه الإسلامي، د. محمد مصطفى شلبي: ص٤٤٦ وما بعدها، ودراسـات حول القرآن والسنة، د. شعبان محمد إسماعيل: ص٤٢٢ ـ ٤٢٣، وأصول الفقه الإسـلامي، د. وهبة الزحيلي: ١/ ٢٨٤ ـ ٢٨٥.

وقال العلماء: إن هذا المشترك اللفظي واجب عقلاً، إذ لو لم يوجد لخلت أكثر المسميات عن الألفاظ؛ لأنَّ الألفاظ متناهية لتركبها من الحروف المتناهية، إذ الألفاظ متناهية والمعاني غير متناهية، والمتناهي إذا وزّع على غير المتناهي لزم الاشتراك[1].

إذن فالأصل هو عدم الاشتراك في اللفظ الموضوع إلاّ إذا وجدت قرينة لفظية أو حالية ترجح أحد الألفاظ، فالقرينة اللفظية هي ما صاحب اللفظ، والحالية: ما كانت عليه العرب حين ورود النص[2].

إن الإفهام على سبيل الإجمال والتفصيل قد يكون مقصود العقلاء، إذ لو شاهدنا سواداً فنريد أنْ نخبر الغير على سبيل التفصيل فنقول: شاهدنا سواداً، ونريد الإخبار على سبيل الإجمال فنقول: (شاهدنا لوناً) يقول السمرقندي من الحنفية في ذلك: (ومتى جاز تعلق الغرض بكل واحد من الإفهامين، جاز أنْ يضعوا اسمًا يطابق كل واحد من الإفهامين، ليكون كل واحد منهما وصلة إلى الغرض المطلوب منه، وهذا دليل الجواز)[3].

ولهذا أثبتت أسماء الأضداد، مثل الشفق يطلق للبياض والحمرة، فدلت أقوال علماء اللغة على ثبوت الأسماء المشتركة[4].

وقد أصلت هذه القاعدة من القرآن الكريم:

---

(١) ينظر: إرشاد الفحول، للشوكاني: ص١٩، وأسباب اختلاف الفقهاء في الأحكام الشرعية، د. مصطفى الزلمي: ص١٤٧.

(٢) ينظر: أصول الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي: ١/ ٢٨٥ـ٢٨٦، كشف الأسرار: ١/ ٣٩.

(٣) الميزان في أصول الفقه، للسمرقندي: ص١٣.

(٤) ينظر: الميزان في أصول الفقه، للسمرقندي: ص١٣.

١ ـ القرينة اللفظية: قال تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ۚ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِىٓ أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِى ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوٓا۟ إِصْلَٰحًا ۚ وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[البقرة: ٢٢٨]، فلفظ «القرء» له معنيان لغويان هما: الحيض، والطهر، إذ رجَّح الشافعية معنى «الطهر» وأصّلوا القاعدة بناء على أنَّ لفظ «قرء» في اللغة العربية قد أتى لفظ «ثلاثة» التي ينبغي أن يكون العدد يخالف معدوده تذكيرًا وتأنيثًا، وقد أصّل الحنفية ذلك من مستند آخر، إذ أنَّ لفظ: «ثلاثة» من ألفاظ الخصوص، والخصوص دلالته قطعية، وسيأتي بيانهما في فصل الحقيقة والمجاز.

٢ ـ القرينة الحالية: قال تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ ۖ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ۖ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ﴾[البقرة: ٢٢٢]، فلفظ «المحيض» لغة: يطلق على الزمان والمكان فهو مشترك[1].

والقرينة الحالية تفيد أن المراد المكان لا الزمان، لأن العرب ما كانوا يعتزلون النساء في زمن الحيض[2].

آراء العلماء:

رأي الحنفية: للحنفية في ذلك رأيان:

١ ـ لا عموم للمشترك، إذ يراد من المشترك واحد من معانيه، سواء كان واردًا

---

(١) ينظر: لسان العرب، لابن المنظور: ٧/ ١٤٢، مادة (حيض)، والنهاية في غريب الأثر، لابن الأثير: ١/ ١١٠٠.

(٢) أصول الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي: ١/ ٢٨٦.

في النفي أم الإثبات، إذ لا يصح ذلك حقيقة ولا مجازًا، وبه قال عامة الحنفية[١].

٢ ـ موافقة رأي الشافعية الأول بأنَّ المشترك للعموم بشرط أنْ يكون في النفي دون الإثبات، وبه قال بعض الحنفية[٢].

رأي الشافعية: انقسم الشافعية فيما بينهم على رأيين:

١ ـ يراد من المشترك جميع معانيه، سواء أكان واردًا في النفي أم في الإثبات بشرط عدم الجمع بين المعاني، وهو ظاهر مذهب الإمام الشافعي رحمه الله تعالى[٣].

٢ ـ موافقة رأي الحنفية في عدم عموم المشترك، وبه قال إمام الحرمين من الشافعية[٤].

تحرير محل الخلاف:

لا خلاف بين أنه يعمل بالقرينة الصارفة لأحد معنيي أو معاني المشترك، أمّا إذا لم يكن قرينة صارفة تصرفه إلى أحد معانيه تعين المعنى المراد من المشترك فهذا الذي اختلفوا فيه:

---

(١) وبه قال جماعة من المعتزلة، كأبي هاشم وأبي عبدالله البصري، ووافقهم الإباضية في عدم صحة الاستعمال حقيقة. ينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ١/ ٣٩ وما بعدها، والوصول إلى قواعد الأصول، للتمرتاشي: ص١٦٥، والمعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسن البصري: ١/ ١٦، كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ١/ ٤٠٩، وشرح طلعة الشمس، للسالمي: ١/ ١٣٨.

(٢) ينظر: كشف الأسرار على أصول البزدوي، للبخاري: ١/ ٤١.

(٣) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج١، ١/ ٢٠ وما بعدها، والبرهان، للجويني: ١/ ٢٣٥.

(٤) وبه قال المالكية، وقسم من المعتزلة، كالجبائي والقاضي عبد الجبار. ينظر: البرهان، للجويني: ١/ ٢٣٥، ومفتاح الوصول، للتلمساني: ص٤٤٠، والمعتمد، لأبي الحسين البصري: ١/ ٣٠٧.

الأدلة ومناقشتها:

حجة النافين (الحنفية ومن قال بقولهم):

١ ـ إنَّ المشترك لم يوضع لمعانيه بوضع واحد، بل وضع لكل واحد من معانيه بوضع خاص، فإرادة الجميع في نص واحد مخالف للوضع العربي في اللغة، ومخالفة الوضع اللغوي لا تجوز، لما يلزم من الجمع بين المتنافيين، إذ كل واحد من المعاني يكون مرادًا وغير مراد بآن واحد[1].

وقد أجيب:

إنّ اللفظ قد استوت نسبته إلى كل من معانيه، فليس دلالة المشترك أولى من البعض الآخر، فيحمل على الجميع احتياطًا، إذ لا مانع من ذلك[2].

٢ ـ يقول إمام الحرمين الجويني: (إنَّ اللفظ صالح لاتخاذ معانٍ على البدل ولم يوضع وضعًا مشعرًا بالاحتواء عليها فادعاء إشعاره بالجميع بعيد عن التحصيل وهذا القول يجري في الحقائق وجهات المجاز.

فإن قيل: يجوز أنْ يراد به جميع محامله، قلنا: لا يمنع ذلك مع قرينة متصلة مشعرة بذلك مثل: أنْ يذكر الذاكر محامل العين فيذكر بعض الحاضرين لفظ «العين» ويتبين من حاله أنّه يريد تطبيقه على جميع ما جرى.

فإن قيل: فهل ترون حمل اللفظ على وجه في الحقيقة، وآخر في المجاز؟ قلنا: نعم لا ننكره مع قرينة)[3].

---

(١) ينظر: كشف الأسرار على أصول البزدوي: ١/ ٣٩ وما بعدها.

(٢) تخريج الفروع على الأصول، للزنجاني: ص١٦٦.

(٣) البرهان، للجويني: ١/ ٢٣٥.

إنَّ ما ذكر يؤول إلى اشتقاق لفظ المجاز والحقيقة فإذا رد الكلام إلى حمل الملامسة على الجس باليد الوقاع فهما معنيان كغيرهما فهذا منتهى القول في ذلك[1].

حجة المثبتين (الشافعية ومن قال بقولهم):

١ ـ قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ وَٱلنُّجُومُ وَٱلْجِبَالُ وَٱلشَّجَرُ وَٱلدَّوَآبُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ ٱلنَّاسِ ۖ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ ٱلْعَذَابُ ۗ وَمَن يُهِنِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِن مُّكْرِمٍ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ﴾[الحج: ١٨].

وجه الدلالة: لفظ السجود في الآية الكريمة لفظ واحد ولها معنيان مختلفان، إذ السجود في حق الناس: وضع الجبهة على الأرض مع الاختيار، والدليل على ذلك: تخصيص الكثير به، دون غيرهم ممن حق عليه العذاب. أما سجود الأفراد الباقين هو الانقياد والخضوع[2].

٢ ـ قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِىِّ ۚ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ صَلُّوا۟ عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا﴾[الأحزاب: ٥٦].

وجه الدلالة: لفظ «الصلاة» مشترك بين المغفرة والاستغفار وقد استعملت فيها دفعة واحدة، فإنّه أسندها إلى الله تعالى وإلى الملائكة، وهي من الله تعالى المغفرة، لا الاستغفار، ومن الملائكة عكسه[3].

ولهذا يقول الشوكاني: (إن صلاة الله تعالى على النبي ﷺ هي المغفرة إن الله لا يصلي ولكن يغفر، وأما صلاة الناس على النبي ﷺ فهي الاستغفار له)[4].

(١) ينظر: المصدر نفسه.

(٢) ينظر: تخريج الفروع على الأصول، للزنجاني: ص١٦٦.

(٣) أصول الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي: ١/ ٢٨٨.

(٤) فتح القدير، للشوكاني: ٤/ ٤٣٠.

٣ ـ قال تعالى: ﴿كَيْفَ وَإِن يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلًّا وَلَا ذِمَّةً يُرْضُونَكُم بِأَفْوَاهِهِمْ وَتَأْبَىٰ قُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فَاسِقُونَ﴾[التوبة: ٨].

وجه الدلالة: لفظ «الإل» في اللغة: القرابة، والعهد، والحلف، وكل هذه المعاني مرادة في الآية الكريمة(١).

جواب وترجيح:

١ ـ أمّا الآية الأولى، فالأصل في الإطلاق الحقيقة، والأصل فيه هو إطلاق لفظ «السجود» حقيقة، وهو وضع الجبهة على الأرض لا غير، إذ أنَّ معنى السجود هو غاية الخضوع والانقياد، سواء أكان اختياريًا للإنسان أم قهريًا لباقي المخلوقات، وهذا من قبيل المشترك المعنوي لا اللفظي، ومرادنا هو المشترك اللفظي الذي كان وقوعه من العقل واللغة والشرع، لعدم ترتب أي محال على وقوعه(٢).

٢ ـ إنَّ «الصلاة» في الآية الثانية استعملت بقدر مشترك بين المغفرة والاستغفار، وهو الاعتناء بإظهار الشرف(٣).

٣ ـ وأمّا لفظ «الإل» في الآية الثالثة فله معانٍ متلازمة، يصلح كل واحد منها لتفسير الآية، فليست من محل الخلاف(٤)، وهذا هو الراجح، والله أعلم؛ لأنَّ اللفظ

---

(١) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٤/ ٢٣٨، ولسان العرب، لابن منظور: ١١/ ٢٣، مادة (ألل)، والألفاظ المختلفة في المعاني المؤتلفة، للجياني: ص٢٤٩.

(٢) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ١/ ٣٨، وأسباب اختلاف الفقهاء في الأحكام الشرعية، د. مصطفى الزلمي: ص١٤٨، وأصول الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي: ١/ ٢٨٨.

(٣) ينظر: الإتقان، للسيوطي: ١/ ٤١٢، وأصول الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي: ١/ ٢٨٨.

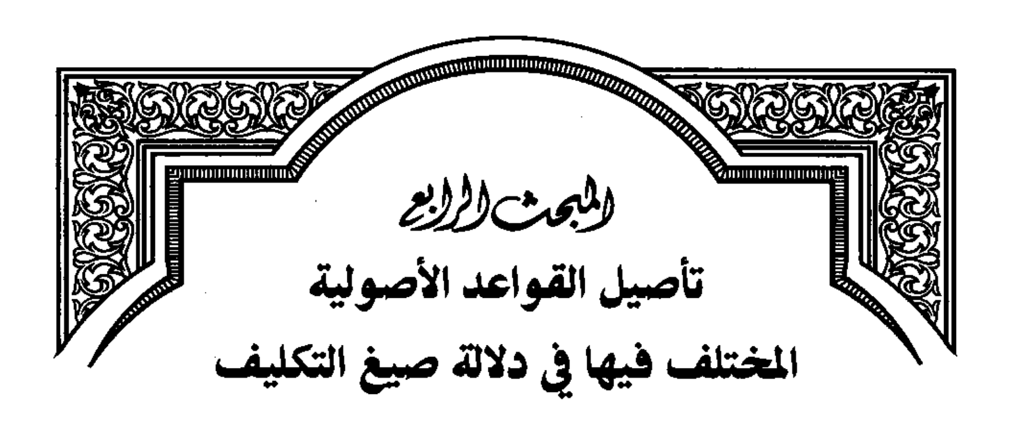
(٤) أصول الفقه، للزحيلي: ١/ ٢٨٨.

بمنزلة الكسوة للمعاني، والكسوة الواحدة لا يجوز أن يكتسيها شخصان كل واحد في مالهما في زمان واحد، وكذلك اللفظ الواحد لا يدل على معنيين أو معانيه معًا في وقت واحد، إذ يمكن أن يحمل المعنى الآخر على المعنى المجازي لا اللغوي، ولا يمكن أنْ يحمل إلاّ بقرينة[1].

* * *

(١) كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ١/ ٤١، وينظر: أسباب اختلاف الفقهاء في الأحكام الشرعية، د. مصطفى الزلمي: ١٤٩.





المبحث الرابع
تأصيل القواعد الأصولية المختلف فيها في دلالة صيغ التكليف

وفيه:

ـ المطلب الأول: بناء الأحكام على الأمر.

ـ المطلب الثاني: بناء الأحكام على النهي.

ـ المطلب الثالث: بناء الأحكام من صيغ التكليف.

* المطلب الأول ـ بناء الأحكام على الأمر:

* توطئة:

الأمر لغةً: يطلق الأمر في اللغة على عدة معان هي: الطلب والحال والشأن، والمشاورة، والولاية، والكثرة، والعلامة والنماء والقوة.

والذي يعنينا من الأمر هنا بمعنى «الطلب» فقط، يقال: أمره بكذا، أي: طلب منه فعل شي، وجَمْعُه: أوامر، يقال فلان نفذ الأوامر، فهذا المعنى يكون مصدراً للأمر، يأمر أمراً[1]. ومنه قول الله تعالى: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَوٰةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْـَٔلُكَ رِزْقًا نَّحْنُ نَرْزُقُكَ وَالْعَـٰقِبَةُ لِلتَّقْوَىٰ﴾[طه: ١٣٢].

الأمر اصطلاحًا: عرف العلماء الأمر بتعاريف عدة كلها تلتقي عند طلب الفعل، ولكن خلافهم أنَّ هذا الطلب، هل هو على جهة الاستعلاء والعلو أم لا؟[2]

---

(١) ينظر: المصباح المنير، للفيومي: ص٢٨.

(٢) ينظر: أصول الشاشي: ص٧٦ وما بعدها، والبحر المحيط، للزركشي: ٢/ ٨٠ =

ولا مجال لذكر التعاريف هنا، إذ ليس موضوع بحث الأطروحة، إلا أنَّ التعريف المختار، وهو الأقرب للواقع كما يقول أستاذنا الدكتور الزلمي ما قرره البيضاوي من الأمر: (هو القول الطالب للفعل)[١].

وصيغة الأمر في اللغة العربية هي «إفعل»[٢]، وهي تدل على الطلب بأصل وضعها، أي: في الحقيقة، أما في غير الطلب فهي مجاز، فقد أجملها أستاذنا الدكتور الزلمي بأربع وعشرين صيغة[٣].

*** القاعدة الأولى ـ وجوب التكرار من عدمه في الأمر:**

أصل بناء القاعدة:

إنَّ المتبادر من الأمر طلب إيجاد حقيقة الفعل، والمرة والتكرار خارجان عن حقيقته، كالزمان والمكان، كما يقول القائل «اضرب» غير متناول المكان والزمان ولا آلة يقع بها الضرب، كذلك غير متناول للعدد من حيث الكثرة والقلة[٤].

وهذا أصل ما بنى عليه جمهور العلماء من أنَّ الأمر لا يفيد مرة ولا تكرارًا.

= وما بعدها، روضة الناظر، لابن قدامة ص١٤٧، وإجابة السائل شرح بغية الآمل، للصغاني: ص٢٧٣ وما بعدها، وإرشاد الفحول، للشوكاني: ص٩٢، وأصول الفقه، محمد أبو زهرة: ص١٦٣ وما بعدها.

(١) المنهاج، للبيضاوي: ٢/ ٣، وأسباب اختلاف الفقهاء، د. الزلمي: ص٨٦.

(٢) ينظر: لسان العرب: ٣/ ٤٧٣، مادة (أبه).

(٣) ينظر: مسلم الثبوت: ١/ ٣٠٠، والإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج١، ٢/ ٣٥٦ وما بعدها، وإرشاد الفحول، للشوكاني: ص٩٣، وأصول الفقه، محمد أبو زهرة: ص١٦٣، وما بعدها، وأسباب اختلاف الفقهاء في الأحكام الشرعية، د. مصطفى الزلمي: ص٧٣ـ٧٦، والأمر ودلالته على الأحكام الشرعية، د. ملاطف محمد صلاح مالك: ص٢٥ وما بعدها.

(٤) ينظر: معالم الدين، للعاملي: ص٢١٦.

أما من قال بالتكرار فقد بنى أصله أن النصوص أثبتت ذلك:

عن أبي هريرة ﷺ عن النبي ﷺ قال: (دعوني ما تركتكم إنما أهلك من كان قبلكم سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه، وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم) رواه البخاري[١]، والأمر يقتضي وجوب التكرار[٢].

عن سليمان بن بريدة عن أبيه ﷺ قال: (كان النبي ﷺ يتوضأ لكل صلاة، فلما كان عام الفتح صلى الصلوات كلها بوضوء واحد ومسح على خفيه، فقال عمر: إنك فعلت شيئًا لم تكن فعلته؟ قال: عمدًا فعلته) رواه الترمذي وقال عنه: حديث حسن صحيح، وروى هذا الحديث علي بن قادم عن سفيان الثوري وزاد فيه توضأ مرة مرة[٣].

آراء العلماء:

رأي الحنفية: اختلف الحنفية فيما بينهم في هذه المسألة إلى رأيين:

أولاً: لا يوجب التكرار ولا يحتمله، إلاَّ إذا عُلِّق بشرط أو صفة[٤].

وبه قال بعض الشافعية[٥].

ثانيًا: لا يوجب التكرار ولا يحتمله، سواء أكان مطلقًا أم معلقًا بشرط، أو

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه: ٦/ ٢٦٨٥، برقم (٦٨٥٨)، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج١، ٢/ ٣٧٩.

(٣) أخرجه الترمذي في سننه: ١/ ٨٩، برقم (٦١)، أبواب الطهارة، باب ما جاء أنه يصلى الصلوات بوضوء واحد.

(٤) أصول السرخسي: ١/ ٢٠.

(٥) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج١، ٢/ ٣٨٧ وما بعدها.

مخصوصًا بصفة، أي: يدل على طلب تحصيل الماهية من غير إشعار بمرة أو تكرار[١].

ويه قال المحققون من أصحاب الشافعي ـ رحمه الله تعالى ـ، منهم الآمدي، والبيضاوي، وابن الحاجب[٢].

رأي الشافعية: انقسم جمهور الشافعية في هذه القاعدة، فضلاً عن موافقة قسم منهم لرأيي الحنفية إلاّ أنَّ القسم الآخر ذهب إلى:

١ ـ أنَّ الأمر مقتضٍ للتكرار المستوعب لزمان العمر مع الإمكان، أي: التكرار حسب الإمكان.

ويه قال أبو إسحاق الإسفراييني، وأبو حاتم القزويني، وعبد القاهر البغدادي[٣].

٢ ـ أنَّ الأمر يدل على المرة. وهو قول الإمام الشافعي رحمه الله تعالى[٤].

٣ ـ الاشتراك بين التوقف والمرة الواحدة ولا يحمل على أحدهما إلاّ بقرينة،

---

(١) أصول السرخسي: ١/ ٢٠.

(٢) ويه قال الإمام مالك ـ رحمه الله تعالى ـ، وأبو الحسين من المعتزلة، وهو رأي للإمام أحمد ـ رحمه الله تعالى ـ. ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج١، ٢/ ٣٨٧ وما بعدها، والمحصول، لابن العربي: ص٥٨ وما بعدها، وشرح الكوكب المنير، للفتوحي: ٣/ ٤٥، والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد، لابن بدران: ص٢٢٧، والمعتمد، لأبي الحسين البصري: ١/ ٩٨، وما بعدها.

(٣) وهو المشهور من مذهب الإمام أحمد ـ رحمه الله تعالى ـ وأصحابه. ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج١، ٢/ ٣٧٨، وشرح الكوكب المنير، للفتوحي: ٣/ ٤٣ وأسباب اختلاف الفقهاء في الأحكام الشرعية، د. الزلمي: ص٨٦، وأثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، د. مصطفى الخن: ص٣١٧ ـ ٣١٩.

(٤) ينظر: اللمع في أصول الفقه، للشيرازي: ص٧، ونهاية السول، للأسنوي: ص١٧٢.

أي: إنّه موضوع لأحدهما ولا نعرفه فلا بدّ من البيان، وهو اختيار إمام الحرمين الجويني[١].

ونلخص آراء العلماء في محاور:

١ ـ إنَّ الأمر لا يوجب التكرار (المانعون).

٢ ـ إنّ الأمر يوجب التكرار، أو يدل على المرة (المثبتون).

٣ ـ التوقف.

وعلى ضوء هذه المحاور يمكن أن نستعرض آراء العلماء ومناقشتها.

تحرير محل الخلاف:

ذهب العلماء إلى أنَّ الأمر إذا وجدت معه قرينة تدل على المراد فيؤخذ قطعًا بتلك القرينة، ولكن إذا أمر الشارع الحكيم بأمر أو فعل وليس هناك قرينة تدل على أنَّ المراد التكرار أو الأمر المطلق الواحد، فأمّا الأخيرة، فقد اتفق علماء الأصول على أنّ المرة الواحدة في الأمر لابدّ منها من جهة أنها ضرورية، إذ لا وجود للماهية إلاّ أنْ يوجد بعض أفرادها على الأقل، لا من جهة أنها مدلول اللفظ[٢].

يقول أستاذنا الدكتور الزلمي: (وقلما نجد في نصوص القرآن الكريم أو السنة النبوية أمرًا مطلقًا مجردًا عن القرينة الدالة على التكرار كما في الصلاة والصيام، أو على المرة كما في الحج؛ لأن كلاً من التكرار والمرة يعرف من طبيعة الفعل

---

(١) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج١، ٢/ ١٥، والبرهان، للجويني: ١/ ٢٢٩، وكشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ١/ ١٢٣.

(٢) ينظر: القواعد والفوائد الأصولية، لابن اللحام: ص١٧١، وإرشاد الفحول، للشوكاني: ص١٤٠، وأسباب اختلاف الفقهاء، د. الزلمي: ص٨٦، وأثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، د. الخن: ص٣١٧.

وملابساته)[١]. أما دلالة ما زاد على الواحدة، فهذا الذي اختلفوا فيه:

الأدلة ومناقشتها:

دليل الرأي الثالث:

١ ـ إن صيغة الأمر، وجملة صيغة الأفعال من المصدر، والمصدر لا يقتضي استغراقًا، ولا يختص بالمرة الواحدة، والأمر استدعاء المصدر، فنزل على حكمه، ووجب بذلك القطع بالمرة الواحدة، والتوقف فيما سواها، فإن المصدر لم يوضع للاستغراق، وإنما هو صالح له لو وصف به ويستدعي ذلك إبانة بقرينة[٢].

٢ ـ إنَّه يحسن الاستفسار فيه فيقال: أردت بالأمر واحدة أم دائمًا، ولذلك قال سراقة عندما حج النبي ﷺ: (يا رسول الله! ألعامنا هذا أم للأبد؟ فقال: للأبد)، وفي رواية أخرى: (فشبك رسول الله ﷺ أصابعه واحدة في الأخرى وقال دخلت العمرة في الحج مرتين لا بل لأبد أبد) رواه مسلم[٣].

وجه الدلالة: إنَّ سراقة من أهل اللسان وأقره عليه، فلو كان الأمر موضوعًا في لسان العرب للتكرار أو للمرة لاستغنى عن الاستفسار.

أجيب: إنَّ ما قاله ممنوع، فإنه قد يستفسر عن أفراد المتواطئ، كما إذا قال: اعتق رقبة، فتقول: أمؤمنة أم كافرة، سليمة أم معيبة؟[٤].

---

(١) أسباب اختلاف الفقهاء في الأحكام الشرعية، د. الزلمي: ص٨٨.

(٢) البرهان، للجويني: ١/ ٢٢٩ ـ ٢٢٠.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه: ٢/ ٨٨٣، برقم (١٢١٦)، كتاب الحج، بيان وجوه الإحرام، وإخراج الرواية الأخرى أيضًا: ٢/ ٨٨٦، برقم (١٢١٨)، كتاب الحج، باب حجة النبي ﷺ.

(٤) نهاية السول، للأسنوي: ص١٧٤.

حجة المانعين:

أولاً ـ احتج أصحاب الرأي الأول من الحنفية ومن قال بقولهم المانعين بشرط:

١ ـ إنَّ الأمر المعلق بالشرط: قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِۚ وَإِن كُنتُمۡ جُنُبٗا فَٱطَّهَّرُواْۚ﴾[المائدة: ٦]، وفي الصفة: قال تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖۖ وَلَا تَأۡخُذۡكُم بِهِمَا رَأۡفَةٞ فِي دِينِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۖ وَلۡيَشۡهَدۡ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٞ مِّنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾[النور: ٢]، وقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلٗا مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٞ﴾[المائدة: ٣٨]، فإنَّه لا يقتضي التكرار لفظًا إنما يقتضيه قياسًا، فأما الأول فلأن ثبوت الحكم مع الصفة أو الشرط يحتمل التكرار وعدمه، ولأنه لو قال: «إنْ دخلت الدار فأنت طالق» لم يتكرر، وأما الباقي فإنَّ الترتيب يفيد العلية فيتكرر الحكم بتكررها، وإنَّما لم يتكرر الطلاق لعدم اعتبار تعليله، إذ لو كان تعليق الحكم بالشرط دالاً على تكراره بالقياس لكان يلزم تكرار الطلاق بتكرار القيام، فيما إذا قال: «إنْ قمت فأنت طالق» وهو ليس كذلك[1].

أجيب: بأنَّ هذا من باب تعليق الإنشاء على الشرط وكلامنا في تعليق الأمر فينبغي أنْ يقال: وإذا ثبت في ذلك القياس أو بمثل قوله لوكيله: طلق زوجتي إنْ دخلت الدار، ولكن الإنشاء يقتضي عدم التكرار اتفاقًا، كقولنا: جاء زيد جاء عمرو.

وقد رد: أما أنه يقتضي التكرار قياسًا؛ فلأن ترتيب الحكم على الصفة أو الشرط يفيد عليّة الشرط أو الصفة لذلك الحكم فيتكرر الحكم بتكرر ذلك؛ لأن المعلول يتكرر بتكرر علته[2].

---

(١) أصول السرخسي: ١/ ٢٠، ونهاية السول، للأسنوي: ص١٧٤.

(٢) نهاية السول، للأسنوي: ص١٧٥.

أجيب: إنَّ الاعتبار بالنهي مطلقًا بمسلك القياس فمردود؛ لأن قضايا الألفاظ لا تثبت بالقياس(١).

أما قولهم: «إنما لم يتكرر الطلاق» فهو جواب عن سؤال مقدر، وإنَّ تعبير ذلك أنَّه جعل القيام علة الطلاق، ولكن المعتبر تعليل الشارع الحكيم؛ لأن وقوع الطلاق حكم شرعي، وآحاد الناس لا عبرة بتعليلهم في أحكام الله تعالى؛ لأنَّ من نصب علة الحكم فإنما يتكرر حكمه بتكرر علته لا حكم غيره، ولذلك لم يتكرر الطلاق منه، ألا ترى أنَّه لو صرح بالتعليل فقال «طلقها لقيامها لم تطلق امرأة أخرى له قامت؟(٢).

٢ ـ يصح أن يقال: إفعل ذلك مرة أو مرات، وليس فيه تكرار ولا نقض، إذ لو كان للمرة لكان تقييده تكرارًا، وبالمرة نقضًا، ولو كان للتكرار لكان تقييده به تكرارًا، وبالمرة نقضًا.

وأجيب: إنَّ هذا الدليل لا يثبت به المدعى؛ لأن عدم التكرار والنقض قد لا يكون لكونه موضوعًا للماهية من حيث هي، بل لكونه مشتركًا لأحدهما(٣).

ثانيًا ـ حجة أصحاب الرأي الثاني من الحنفية ومن قال بقولهم المانعين مطلقًا:

١ ـ ورد شرعًا تارة للتكرار، كالأمر في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرْكَعُواْ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾[البقرة: ٤٣]، وقوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ إِنَّ قُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾[الإسراء: ٧٨]، وأخرى للمرة الواحدة، كالأمر في آية الحج، قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ

---

(١) البرهان في أصول الفقه، للجويني: ١/ ٢٢٥.

(٢) نهاية السول، للأسنوي: ص١٧٥.

(٣) المصدر نفسه: ص١٧٢.

﴿إِلَيۡهِ سَبِيلٗاۚ﴾[آل عمران: ٩٧].

وهذا ظاهر فيما يتكرر من العبادات كالصلاة والصوم والزكاة، فإن ما يتكرر الوجوب بتكرره فجدير بأن يسمى سببًا، أما ما لا يتكرر كالإسلام والحج فيمكن أن يقال: ذلك معلوم بآية الحج، فلا حاجة إلى إضافتها إلى سبب، ولما كان البيت واحدًا لم يجب الحج إلا مرة واحدة، فيكون حقيقة في القدر المشترك بينهما، وهو طلب الإتيان به مع قطع النظر من الاشتراك اللفظي والمجاز اللازمين من جعله موضوعًا لكل منهما أو لأحدهما فقط؛ لكونهما خلاف الأصل، وحينئذ لا يفيد شيئًا منهما وضعًا ولا ينافيه[1].

وأجيب: وفيه نظر؛ لأن الدليل قد استعمل في مواضع كثيرة؛ لأنه إذا كان موضوعًا لمطلق الطلب ثم استعمل في طلب خاص، فقد استعمل في غير ما وضع له؛ لأنَّ الأعم غير الأخص، ولكنه مشتمل على ما وضع له فيجوز على سبيل المجاز[2].

حجة المثبتين:

أولاً ـ استدل الشافعية أصحاب الرأي الأول ومن قال بقولهم القائلون بالتكرار بما يأتي:

١ ـ تمسك أبو بكر الصديق ﷺ على التكرار بآيات وجوب الزكاة، قال تعالى: ﴿وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾[3]، إذ أنّ أهل الردة لمّا منعوا الزكاة تمسك أبو بكر ﷺ في وجوب

(١) ينظر: المستصفى، للغزالي: ص٧٥، ونهاية السول، للأسنوي: ص١٧٢.

(٢) نهاية السول، للأسنوي: ص١٧٢.

(٣) سورة البقرة من الآيات ٤٣، ٨٣، ١١٠، ٢٢٧، وسورة النساء: من الآية ٧٧، وسورة التوبة من الآيتين: ٥، ٧، والحج من الآيتين: ٤١، ٧٨، والنور: من الآية ٥٦، والمجادلة: من الآية ١٣، والمزمل: من الآية ٢٠.

تكرارها، ولم ينكر عليه أحد من الصحابة فكان ذلك إجماعًا[١].

أجيب: لعل رسول الله ﷺ بيّن للصحابة هذه الآيات تفيد التكرار، فلما كان ذلك معلومًا للصحابة لا جرم تمسك الصديق بهذه الآية في وجوب التكرار[٢].

فإن قيل: إنَّ الأصل عدمه.

قلنا: لما أجمعوا على التكرار مع أنّ الصيغة المجردة لا تقتضي ذلك، تعين ما قلناه جمعًا بين الأدلة، وهذا الدليل وجوابه يقتضيان أن الإمام يسلم أن ذلك إجماع، وهو مناقض من كونه ليس بإجماع ولا حجة[٣].

٢ ـ النهي يقتضي التكرار، فكذلك الأمر قياسًا عليه، والجامع بينهما؛ أنَّ كلاً منهما للطلب.

أجيب: إنَّ الانتهاء عن الشيء أبدًا ممكن؛ لأنَّ فيه بقاء على العدم، وأمَّا الاشتغال به أبدًا فغير ممكن، وهذا مناقض للنهي أنه كالأمر في التكرار والفور[٤].

٣ ـ لو لم يدل على التكرار، بل دلّ على المرة، لم يجز ورود النسخ؛ لأن وروده إن كان بعد فعلها فهو محال؛ لأنَّه لا تكليف، وإنْ كان قبله، فهو يدل على ظهور المصلحة بعد خفائها أو بالعكس، وهو على الله تعالى محال، ولكن ورود النسخ جائز فدلّ على أنه للتكرار.

أجيب: إنَّ النسخ لا يجوز وروده على الأمر الذي يقتضي مرة واحدة، بل

---

(١) نهاية السول، للأسنوي: ص١٧٣.

(٢) ينظر: المحصول، للرازي: ٢/ ١٧٣.

(٣) نهاية السول، للأسنوي: ص١٧٣.

(٤) نهاية السول، للأسنوي: ص١٧٣.

لا يقبل النسخ البتة، ولكن إذا ورد على الأمر المطلق صار ذلك قرينة في أنَّه كان المراد به التكرار، وحمل الأمر على التكرار لقرينة جائز[1].

وقد أجمل الآمدي الرد على من قال بالتكرار بقوله: (إنَّ حمل بعض الأوامر وإن كانت متكررة على التكرار لا يدل على استفادة ذلك من ظاهرها، وإلا كان ما حمل من الأوامر على المرة الواحدة كالحج ونحوه مستفاداً من ظاهر الأمر، ويلزم من ذلك إما التناقض أو اعتقاد الظهور في أحد الأمرين دون الآخر من غير أولوية وهو محال.

فإن قيل: اعتقاد الظهور في التكرار أولى؛ لأن ما حمل من الأوامر على التكرار أكثر من المحمول على المرة الواحدة، وعند ذلك فلو جعلناه ظاهرًا في المرة الواحدة لكان المحذور اللازم من مخالفته في الحمل على التكرار أقل من المحذور اللازم من جعله ظاهرًا في التكرار عند حمله على المرة الواحدة.

قلنا: هذا إنما يلزم أن لو قلنا إن الأمر ظاهر في أحد الأمرين وليس كذلك بل الأمر عندنا إنما يقتضي إيقاع مصدر الفعل والمرة الواحدة من ضروراته لا أن الأمر ظاهر فيها وكذلك في التكرار فحمل الأمر على أحدهما بالقرينة لا يوجب مخالفة الظاهر في الآخر لعدم تحققه فيه)[2].

وقد أبطل الآمدي هذا الرأي: (إنَّ حمل الأمر على التكرار يفضي إلى تعطيل الحوائج المهمة، وامتناع الإتيان بالمأمورات التي لا يمكن اجتماعها بخلاف الانتهاء عن المنهي مطلقًا)[3].

---

(١) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج١، ٢/ ٣٨٢، والمحصول، للرازي: ٣/ ٥٤١، ونهاية السول، للأسنوي: ص١٧٣.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج١، ٢/ ٣٨١ ـ ٣٨٢.

(٣) المصدر نفسه: مج١، ٢/ ٣٨٢.

ثانيًا ـ حجة الشافعية القائلين أنَّ الأمر يدل على المرة:

١ ـ إبطال التكرار خاصة، إذ لو كان للتكرار لعمّ الأوقات كلها لعدم أولوية وقت دون وقت، والتعميم باطل لوجهين:

أ ـ إنَّه تكليف بما لا يطاق.

ب ـ إنَّه يلزم بنسخه كل تكليف يأتي بعده فلا يمكن أنْ يجمعه في الوجود؛ لأن الاستغراق الثابت بالأول يزول بالاستغراق الثابت بالثاني، وهو ليس كذلك[١].

٢ ـ إنَّ المرة الواحدة لا بدَّ منها في الامتثال، وهو معلوم قطعًا، والتكرار محتمل، فإنْ اقترنت به قرينة أشعرت بإرادة المتكلم التكرار حمل عليه، وإلاّ كان الاقتصار على المرة الواحدة كافيًا؛ وذلك لأنَّه إذا قال: «صلِّ، أو صُمْ» فقد أمر بإيقاع فعل الصلاة والصوم، وهو مصدر «إفعل» والمصدر محتمل للاستغراق والعدد، ولهذا يصح تفسيره به.

فإنه مثلاً لو قال لزوجته: «أنت طالق ثلاثًا» وقع به لما كان تفسيرًا للمصدر وهو الطلاق ولو اقتصر على قوله: «أنت طالق» لم يقع سوى طلقة واحدة مع احتمال اللفظ للثلاث. فإذا قال «صلِّ» فقد أمره بإيقاع المصدر وهو الصلاة، والمصدر محتمل للعدد فإن اقترن به قرينة مشعرة بإرادة العدد حمل عليه، وإلا فالمرة الواحدة تكون كافية، وبه بطل القول بعدم إشعار اللفظ بالعدد مطلقًا وبظهوره فيه وبالوقف أيضًا[٢].

والراجح من هذه الآراء، والله أعلم: أنَّ الأمر المطلق المجرد عن القرينة لمطلق الطلب، إذ يحدد الأمر المراد منه المرة الواحدة أو التكرار وفق الدلالات

---

(١) نهاية السول، للأسنوي: ص١٧٣.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج١، ٢/ ٣٧٨.

اللغوية للألفاظ العربية التي نزل القرآن الكريم، وورد بها سنة الرسول ﷺ[١].

أقول: إذ بها يحدد الحادثة وفق المصلحة التي تتحقق من خلالها، مع عدم معارضتها لنص التشريع، وفق مقاييس اللغة من دلالات وأساليب، بحيث تؤدي الغرض المرجو؛ لتحقيق مصلحة الأمة على وفق مستجدات الزمن.

• القاعدة الثانية ـ دلالة الأمر المطلق على الفور أو التراخي:

أصل بناء القاعدة:

إن معنى الفور: هو الشروع في الامتثال عقب الأمر من غير فصل؛ أي: عند سماع الأمر وعدم المانع، فإنْ تأخر دون عذر كان مؤاخذًا.

وأما التراخي: هو تأخير الامتثال عن الأمر زمنًا يمكن إيقاع الفعل فيه فصاعدًا؛ أي: أنْ يؤخره إلى وقت آخر إذا ظن القدرة على أدائه في ذلك الوقت[٢].

إنَّ زمان الفعل هو جزء مدلول الفعل، وإنَّ الزمان في صيغة «إفعل» على الحال؛ أي: الفور، أو الاستقبال؛ أي: التراخي[٣].

فمن العلماء من قال بـ «الفور» بناءً على أنَّ الفعل زمانه في الحال، ومنهم من قال بـ «التراخي» بناءً على أنَّ زمان الفعل في الاستقبال. ولكن قد تقرر أنَّ دلالة الفعل على الأزمنة الثلاثة، الماضي والحال والاستقبال.

فلهذا فقد قرر بعضهم أنه ليس لـ «فور» أو تراخ ـ كما سيأتي بحثه ـ وإنَّما هو

(١) أسباب اختلاف الفقهاء في الأحكام الشرعية، د. الزلمي: ص٨٨.

(٢) ينظر: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، لابن بدران: ص٢٢٧، وأسباب اختلاف الفقهاء في الأحكام الشرعية، د. مصطفى الزلمي: ص٩١.

(٣) ينظر: البحث النحوي عند الأصوليين، د. مصطفى جمال الدين: ص١٥٥، نقلاً عن هداية المسترشدين، محمد تقي رحيم.

لمطلق الطلب، فكيف جعلوه حائرًا بين الأسماء والأفعال؟ أي: خروج الزمان من مدلوله على نحو المكان.

إنَّ الزمان المأخوذ من صيغة الأمر «إفعل» هو زمان الحال، ولكن هذا الحال ليس مقيدًا للحدث المطلوب، بل هو ظرف للطلب الواقع منه، بمعنى أنَّ الحال: هو زمان صدور النسبة الإنشائية من المتكلم، وليس زمان الحدث المطلوب من المخاطب، وأمّا صدور ذلك الحدث من المخاطب في أي وقت، فهو لا دلالة لها في الأمر عليه وضعًا من حيث الأصل(١). والدليل على ذلك: إنَّ بعض العلماء قد فرقوا بين صيغ الأمر، إذ «إفعل» لا دلالة لها على الزمن بحسب الوضع اللغوي أصلاً نقيض باقي الصيغ(٢).

آراء العلماء:

رأي الحنفية: اتفق جمهور الحنفية مع جمهور العلماء، إلا الكرخي قال إنَّ الأمر يفيد الفور(٣). وقد نسب الزنجاني القول بالفور إلى الشافعية، ولكني عندما تتبعت أصول الشافعية وجدتهم لم يقولوا به(٤).

رأي الشافعية: للشافعية في ذلك رأيين:

---

(١) ينظر: البحث النحوي عند الأصوليين، د. مصطفى جمال الدين: ص١٥٥، نقلاً عن هداية المسترشدين، وأسرار العربية، للأنباري: ص٤٧.

(٢) ينظر: الخصائص، لابن جني: ٣/ ٨٣، وحاشية على القوانين، للقزويني: ١/ ٩٧.

(٣) وبه قال الإمام مالك ـ رحمه الله تعالى ـ، والحنابلة، والظاهرية. ينظر: أصول الجصاص: ١/ ٢٩٥، ومفتاح الوصول، للتلمساني: ص٣٧٩، وشرح الكوكب المنير، للفتوحي: ٣/ ٤٨، والإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم الظاهري: ٣/ ٢٦٩.

(٤) ينظر: تخريج الفروع على الأصول، للزنجاني: ص١٠٥ ـ ١٠٦.

١ ـ إن الأمر المطلق يفيد طلب الفعل فقط، إذ لا يفيد فورًا ولا تراخيًا[١]، وبه قال جمهور الحنفية، إذ دلّت فروع الحنفية والشافعية إلى نسبة القول إلى الإمامين أبي حنيفة والشافعي رحمهما الله تعالى[٢].

٢ ـ إن الأمر المطلق يفيد التراخي وجواز التأخير عن أول وقت الإمكان. وبه قال بعض الشافعية[٣].

من هذا نلخص آراء علماء الأصول برأيين هما:

الأول: أنَّ الأمر على الفور.

الثاني: أنَّ الأمر هو مجرد طلب الفعل مع أول وقت الإمكان. وأما التوقف فهو باب الأمر المقيّد بقرينة.

تحرير محل الخلاف:

لا خلاف بين العلماء أنَّ الأمر المقيّد بزمن إيقاع الفعل فيما قيّد به من الزمن، أمّا إذا كان الأمر غير مقيّد بزمن يقع فيه الفعل ـ وهو ما يعرف بالأمر المطلق ـ فهذا الذي اخْتُلف فيه:

---

(١) ينظر: الإبهاج في شرح المنهاج، للسبكي: ٤/ ١١٢٤.

(٢) وبه قال الشيعة الإمامية، والسالمي من الإباضية. ينظر: أصول الجصاص: ١/ ٢٩٥، وبدائع الصنائع، للكاساني: ٢/ ١٠٥، والمبسوط، للسرخسي: ٦/ ١٣٠، والأم، للشافعي: ٨/ ١٥٩، ونهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، للرملي: ٣/ ٢٣٥، وتمهيد القواعد، للشهيد الثاني العاملي: ص١٣٢، وشرح طلعة الشمس، للسالمي: ١/ ٤٦.

(٣) وبه قال أكثر الأشعرية والجبّائي وابنه، وأبو الحسين البصري من المعتزلة. وهناك آراء أخرى في هذه القاعدة منها: التوقف، أي: هو مشترك بين الفور والتراخي، ولا يفيد أي واحد منهما حتى تقوم قرينة تدل عليه. ينظر: شرح الكوكب المنير، للفتوحي: ٣/ ٤٩، والإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج١، ٢/ ٣٨٧ـ ٣٨٨، والمعتمد، لأبي الحسين البصري: ١/ ١١١ وما بعدها.

الأدلة ومناقشتها:

استدل الكرخي ومن معه بما يأتي:

١ ـ إنَّ الله تعالى ذم إبليس على مخالفة أمره بالسجود، إذ قال: ﴿قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ﴾[الأعراف: ١٢].

وجه الدلالة: لو لم يكن الأمر بالسجود مقتضيًا الفور في الحال لما ذم.

٢ ـ إن المتعارف المعتاد من أوامرنا لعبيدنا ومن تلزمه طاعتنا أنه على الفور، فوجب مثله في أوامر الله تعالى؛ لأن ذلك قد صار موجب القول ومقتضاه، وقد خاطبنا الله تعالى بالمتعارف من مخاطباتنا فيما بيننا وبقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾[إبراهيم: ٤].

٣ ـ أمَّا لو احتمل الفور والمهلة جميعاً لكان الأخذ بالثقة واستعمال الحزم في المبادرة أولى من تأخيره على ما ذكرنا في دلالة وجوب الأمر، من جهة أخرى أنه لا يأمن اخترام المنية إياه فيحصل مفرطًا في التأخير فوجب عليه المسارعة إليه. ويدل على صحة اعتبار هذا المعنى قوله تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمُ اللَّهُ جَمِيعًا إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[البقرة: ١٤٨]، وقوله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَهُمْ لَهَا سَابِقُونَ﴾[المؤمنون: ٦١].

وجه الدلالة: بأن استباق الخيرات في الآية والمسارعة إليها في الآية الأخرى فيه دليل على لزوم التعجيل؛ لأن الأمر على الوجوب[1].

٤ ـ عن أنس بن مالك ﷺ عن النبي ﷺ: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها

---

(١) ينظر: أصول الجصاص: ٢/ ٢٩٦.

إذا ذكرها» رواه الطبراني، وقال عنه الهيثمي: رجاله ثقات[١].

وجه الدلالة: قد ثبت أن الأمر على الوجوب، والفعل مراد من المأمور في الحال، بدلالة اتفاق الجميع على أن فاعله فيها مؤد للواجب بالأمر، فإن ذلك وقته ولا كفارة له إلا ذلك فألزمه فعله عند الذكر. ومنع التأخير، ولو أخره كان تاركًا للواجب ولزمه فعله في الثاني وما يليه من الأوقات، فإذا كان فعله في الحال مراداً بالأمر صار بمنزلة قوله: افعله في أول أحوال الإمكان، فلزم فعله في الحال، واحتجنا في جواز التأخير إلى دلالة[٢].

٥ ـ إنه لو نص على الوقت فقال: افعله في هذا الوقت لزمه فعله فيه ولم يسعه التأخير إلى وقت غيره. كذلك لما ثبت بالدلالة أن الفعل مراد في الحال لم يجز لنا التأخير، إلا بدلالة تدل عليه[٣].

فإن قال قائل فلو أخر الأمر المطلق حتى فعله في الوقت الثاني والثالث إلى انقضاء عمره كان مؤديًا للواجب بالأمر، فينبغي أن يدل ذلك على جواز التأخير؛ لأنه قد ثبت أن فعله في هذه الأوقات مراد بالأمر.

قيل له: لِمَ قُلْتَ إنه مؤد للواجب ولا دلالة فيه على جواز التأخير؛ لأن تقديره افعله في الوقت الأول، ولا تؤخره، فإن أخرته إلى الوقت الثاني فافعله فيه ولا تؤخره، فلا يدل ذلك على جواز التأخير، إذ قد يكون مأمورًا بالتعجيل ثم إذا أخره لزمه فعله في الوقت الذي يأتيه. فإن لم يفعله ففي الوقت الذي يليه[٤].

---

(١) أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط: ٦/ ١٨٢ برقم (٦١٣٠)، وينظر: مجمع الزوائد، للهيثمي: ٢/ ٧٣.

(٢) ينظر: أصول الجصاص: ٢/ ٢٩٥.

(٣) أصول الجصاص: ٢/ ٢٩٥.

(٤) المصدر نفسه: ٢/ ٢٩٥.

٦ ـ إنَّ الأمر نهي عن جميع أضداده، والنهي عن أضداد المأمور به مقتض للانتهاء عنها على الفور، فيلزم فعل المأمور به على الفور ليتحقق امتثال النهي عن أضداد المأمور به[1].

٧ ـ القياس: كالديون الواجبة للآدميين: يلزمه أداؤها بعد حال الوجوب، فإن أخره عن الحال لزمه في الثاني أداؤه، وإن أخره لزمه في الوقت الذي يليه. فدل ذلك على سقوط سؤال من اعترض علينا بما وصفنا. وأنه لا دلالة في كون الفعل مراداً في الوقت الثاني إذا تركه في الوقت الأول على جواز التأخير. وأيضًا فلما ثبت أن المأمور به مراد فعله احتجنا في جواز تركه في الحال إلى دلالة أخرى كما احتجنا في جواز تركه رأسًا إلى دلالة، فمن حيث دلت صورة الأمر على الإيجاب فهي تدل على وجوبه على الفور.

ومن جعله على المهلة فقد أثبت تخييرًا غير مذكور في لفظ الأمر وغير جائز إثبات التخيير إلا بدلالة، والديون وسائر حقوق الآدميين إذا لم يكن فيها شرط التأخير لزم أداؤها على الفور، ولم يجز للذي هي عليه تأخيرها إلا بإذن الذي له الحق، فوجب أن يكون كذلك حقوق الله تعالى.

٨ ـ إن النهي يفيد الفور اتفاقًا، فكذلك الأمر بجامع الطلب[2].

٩ ـ إن كل مخبر بكلام خبري: كزيد قائم، أو منشئ: كبعت، وأنت طالق، يقصد الحاضر عند الإطلاق عن القرائن حتى لا يكون موجدًا للبيع والطلاق، فكذلك الأمر، بجامع بكون كل منهما من أقسام الكلام في الخبر والإنشاء[3].

---

(١) ينظر: تيسير التحرير، لأمير بادشاه: ١/ ٣٥٧.

(٢) ينظر: مختصر صفوة البيان، للشيخ السالمي: ٢/ ١٨.

(٣) ينظر: تيسير التحرير، لأميره بادشاه: ١/ ٣٥٧، وإرشاد الفحول، للشوكاني: ص١٠٠.

١٠ ـ لا يخلو القول في الأمر المطلق إذا لم يكن آخر وقته معلومًا عند المخاطب من أحد وجهين: إما أن يكون على الفور على ما قلنا، أو على المهلة على ما قال مخالفنا. فإن كان على المهلة لم يخل المأمور من أحد وجهين: إما أن يكون له تأخيره أبدًا حتى لا يلحقه التفريط ولا يستحق اللوم وإن مات قبل فعله، أو أن يكون مفرطًا مستحقًا للوم إذا مات قبل فعله.

فإن قلنا: إنه لا يكون مفرطًا بتركه في حياته خرج الأمر من حيز الوجوب وصار في حيز النوافل؛ لأن ما كان المأمور مخيرًا بين فعله وتركه فهو نافلة أو مباح، ولما ثبت وجوب الأمر بطل هذا القول.

وإن قلنا: إنه يلحقه التفريط بالموت، فغير جائز أن يلحقه التفريط في وقت لا يعلم أنه الوقت المضيق عليه تأخير الفعل عنه، ولم ينصب له دليل يوصله إلى العلم به، فغير جائز أن يكون مَنْ هذا وَصْفُهُ منهيًا عن تأخير الفعل عن الوقت الذي إذا أخره عنه لم يستدرك فِعْلَهُ، كما لا يصح أن يتعبده الله تعالى بعبادة لا يُعْلِمُهُ بها ولا يَنْصِبُ له عليها دليلاً، فلمّا كان آخر عمر الإنسان الذي يخشى فيه فوات الفعل غير معلوم عنده لم يجز أن يكلف فعله فيه، وهذا يوجب أن لا يكون مفرّطًا بتركه إلى أن يموت، فيعود القول فيه إلى القسم الذي قد دللنا على بطلانه، فلما بطل ذلك ولم تحتمل المسألة وجهًا غير ما ذكرنا[1] صحَّ ماقلناه.

وقد نوقش: إنَّ ما ذكرتموه في الآيات الكريمات:

فأما توبيخه لإبليس إنما كان ذلك لإبائه واستكباره ويدل عليه قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ لِآدَمَ فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾[البقرة: ٣٤]،

(١) ينظر: أصول الجصاص: ٢/ ٢٩٧.

ولتَخَيُّرِهِ على آدم بقوله تعالى: ﴿قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ﴾[الأعراف: ١٢]، ولا يمكن إضافة التوبيخ إلى مطلق الأمر من حيث هو أمر؛ لأنه منقسم إلى أمر إيجاب واستحباب كما سبق تقريره ولا توبيخ على مخالفة أمر الاستحباب إجماعًا.

ولو كان التوبيخ على مطلق الأمر لكان أمر الاستحباب مُوَبَّخًا على مخالفته، فلم يبق إلا أن يكون التوبيخ على أمر الإيجاب وهو منقسم إلى أمر إيجاب على الفور، وأمر إيجاب على التراخي، كما إذا قال: أوجبت عليك متراخيًا ولا يلزم منه أن يكون مطلق الأمر للإيجاب حالاً.

وإن سلمنا أنه وبخه على مخالفة الأمر في الحال؛ ولكن لا نسلم أن الأمر بالسجود كان مطلقًا بل هو مقترن بقرينة لفظية موجبة لحمله على الفور وهي قوله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُواْ لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾[الحجر: ٢٩، ص: ٧٢]، إذ رتَّب السجود على هذه الأوصاف بفاء التعقيب وهي مقتضية للسجود عقبها على الفور من غير مهلة.

وأما آيتا المسارعة إلى الخير فهما غير دالتين على وجوب تعجيل الفعل المأمور به، فإنهما بمنطوقهما يدلان على المسارعة إلى الخيرات والمغفرة، والمراد به إنما هو المسارعة إلى سبب ذلك ودلالتهما على السبب إنما هي بجهة الاقتضاء، والاقتضاء لا عموم له على ما يأتي تقريره، فلا دلالة لهما على المسارعة إلى كل سبب للخيرات والمغفرة، فيختص ذلك بما اتفق على وجوب تعجيله من الأفعال المأمور بها ولا يعم كل فعل مأمور به.

وأما فهم التعجيل من أمر السيد بسقي الماء من الظن الحاصل بحاجة السيد إليه في الحال إذ الظاهر أنه لا يطلب سقي الماء من غير حاجة إليه حتى أنه لو لم

يعلم أو يظن أن حاجته إليه داعية في الحال لما فهم من أمره التعجيل ولا حسن ذم العبد بالتأخير.

فإن قيل: أهل العرف إنما يذمون العبد بمخالفة مطلق الأمر، ويقولون في معرض الذم خالف أمر سيده، وذلك يدل على أن مطلق الأمر هو المقتضي للتعجيل دون غيره.

قلنا: إنَّما نسلم صحة ذلك في الأمر المقيد بالقرينة دون المطلق، والأمر فيما نحن فيه مقيد، ثم هو معارض عند مطلق الأمر بصحة عذر العبد بقوله: إنما أخرت لعدم علمي وظني بدعو حاجته إليه في الحال وليس أحد الأمرين أولى من الآخر.

وأما تعيين أقرب الأماكن فلا نسلم أن قوله: أنت طالق وأنت حر وغيره يفيد صحة الطلاق والعتق بوضعه له لغة، بل ذلك لسبب جعل الشرع له علامة على ذلك الحكم الخالي ولا يلزم من ذلك أن يكون الأمر موضوعًا للفور.

وأما مسألة وجوب الفعل: فإن الأصل عدم ذلك، ولم يلزم منه تعجيل وجوب الفعل، ومن لوازم وجوب تقديم الفعل أو من لوازم وجوب الفعل الأول ممنوع والثاني مسلم؛ ولكن لا يلزم منه وجوب تقديم الفعل بدليل ما لو أوجب الفعل مصرحًا بتأخيره، فإنه يجب تعجيل اعتقاد وجوبه وإن لم يكن وجوب الفعل على الفور، والاحتياط في وجوب الفعل إنما هو باتباع المكلف ما أوجبه ظنه فإن ظن الفور وجب عليه اتباعه، وإن ظن التراخي وجب عليه اتباعه، وإلا فبتقدير أن يكون قد غلب على ظنه التراخي فالقول بوجوب التعجيل على خلاف ظنه يكون حرامًا وارتكاب المحرم يكون إضرارًا فلا يكون احتياطًا[1].

---

(١) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج١، ٢/ ٣٩١ ـ ٣٩٢.

وقد استدل المخالفون:

١ ـ إنَّ المأمور عند امتثاله للأمر سواء على الفور أم التراخي كان ممتثلاً للأمر، ولا أثم عليه بالتأخير، والدليل على ذلك من وجهين:

أ ـ أنه دليل على طلب الفعل بالإجماع، والأصل عدم دلالته على أمر خارج، والزمان وإن كان لابدّ منه ضرورة وقوع الفعل المأمور به؛ ولكن لا يلزم أن يكون داخلاً في مدلول الأمر، فإن اللازم من الشيء أعم من الداخل في معناه، ولا أن يكون متعيناً، مثل الذي لا تتعين الآلة في الضرب ولا الشخص المضروب، وإن كان من ضرورات الأمر بالضرب.

ب ـ ويجوز ورود الأمر بالفعل على الفور وعلى التراخي، إذ يصح أن يقال بوجود الأمر في الصورتين، ومادام في الأصل في الإطلاق الحقيقة، ولا مشترك بين الصورتين سوى طلب الفعل؛ لأن الأصل عدم ما سواه، فيجب أن يكون هو مدلول الأمر في الصورتين دون أن يقترن بالزمان وغيره، نفياً للمجاز والاشتراك؛ لأنهما خلاف الأصل[1].

٢ ـ يحسن من السيد أن يقول للعبد: إفعل الفعل الفلاني في الحال أو غدًا. فلو دل الأمر المطلق وهو قوله «إفعل» على الفور لكان تقييده على الأول، وهو قوله «في الحال» تكرارًا، وتقييده على الثاني هو «غدًا» نقيضًا، وكذلك الأمر على التراخي، ومن ثم في كل منهما باطل، فيبطل ما أدى إليه ويثبت نقيضه، وهو أنه لا يفيد فورًا ولا تراخيًا، بل يفيد مطلق الطلب[2].

---

(١) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج١، ٢/ ٣٨٨، ومختصر صفوة البيان، للشيخ سويلم: ٢/ ١٧.

(٢) ينظر: صفوة البيان، للشيخ سويلم: ٢/ ١٧، ودلالة الأوامر والنواهي =

* **القاعدة الثالثة ـ دلالة الأمر بعد الحظر:**

آراء العلماء:

رأي الحنفية: انقسم فيما بينهم على رأيين:

١ ـ أنَّ الأمر الوارد بعد الحظر يدل على الوجوب[(١)]، إذ يقول التمرتاشي: (لا فرق بين كون الأمر للوجوب، وبين كونه قبل الحظر أو بعده)[(٢)]. وبه قال عامة الحنفية[(٣)].

٢ ـ موافقة رأي الشافعية الثاني في رجوع الأمر بعد الحظر، وبه قال الكمال ابن الهمام[(٤)].

رأي الشافعية: اختلف الشافعية فيما بينهم، فبالإضافة إلى قول بعضهم بما قاله الحنفية إلا أنهم افترقوا إلى آراء هي:

أولاً: إن الأمر بعد الحظر يكون للإباحة، وبه قال الإمام الشافعي نقله عنه أبو حامد الإسفراييني[(٥)].

= على الأحكام: ص٤٢ ـ ٤٣.

(١) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ١/ ١٢١، وأصول السرخسي: ١/ ١٩.

(٢) الوصول إلى قواعد الأصول، للتمرتاشي: ١٣٣.

(٣) وبه قال الباقلاني، والباجي، والمعتزلة. ينظر: نهاية السول، للأسنوي: ص١٧١، اللمع، للشيرازي: ص٨، نشر البنود شرح مراقي السعود: ص١٩٣، البحر المحيط، للزركشي: ٢/ ١١١ ـ ١١٢، المعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسين البصري: ١/ ٨٣.

(٤) ينظر: التقرير والتحبير: ١/ ٣١٧ ـ ٣١٨.

(٥) وبه قال كثير من المتكلمين، وابن الحاجب، وقال به بعض المالكية منهم: التلمساني. ينظر: البحر المحيط: ٢/ ١١١ ـ ١١٢، ونهاية السول: ١/ ٣٥، شرح مختصر المنتهى =

ثانيًا: رجوع الأمر إلى ما كان عليه قبل الحظر، فإن كان مباحًا فهو بعد الحظر مباحٌ، وإنْ كان واجبًا فهو واجب. وبه قال الإمام الزركشي[١].

ثالثًا: التوقف، إذ لايمكن القضاء على مطلقها، وبه قال الآمدي والغزالي، وإمام الحرمين الجويني[٢].

تحرير محل الخلاف:

اتفق غالبية علماء الحنفية والشافعية أن الأمر المطلق قبل الحظر يفيد الوجوب، ولكنهم اختلفوا في الأمر الوارد بعد الحظر؛ أي: إن كان الحظر واردًا ابتداءً غير معلل بعلة عارضة أو بشرط أو غاية فالأمر الوارد بعده هو المختلف فيه.

الأدلة ومناقشتها:

استدل الحنفية ومن معهم القائلون بالوجوب بما يأتي:

١ ـ إن المقتضي للوجوب قائم وهو الصيغة، فالصيغة تدل على الوجوب ما لم تصحبها قرينة، وهنا لايوجد مانع من الوجوب، فورود الأمر بعد الحظر لم يكن مانعًا من الوجوب، ربما إن الأمر حينئذ لرفع الحظر، ومعلوم أن رفع الحظر أعـم من الوجوب لشموله الوجوب والندب والإباحة، فإذا وجد المقتضى للوجوب وانتفى المانع منه وجب القول به، وإذا كان هناك أوامر بغير الوجوب فلقرائن دلت على ذلك[٣].

= مع العضد: ٢/ ٩١، ونشر البنود شرح مراقي السعود: ص١٩٣، ومفتاح الوصـول: ص٧٢ وما بعدها.

(١) وبه قال بعض المحققين من الحنابلة. ينظر: البحر المحيط، للزركشي: ١/ ٣٢٨.

(٢) ينظر: البرهان، للجويني: ١/ ٦٠، والإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: ٢/ ١٤.

(٣) شرح مسلم الثبوت: ١/ ٣٨٠، حاشية العطار على جمع الجوامع: ١/ ٢٧٨.

وقد اعترض: إن استقراء العرف على أن الأمر بعد الحظر للإباحة، فيكون العرف مانعًا من جعله للوجوب، إذ تقول القاعدة الأصولية: إذا وجد المانع قُدِّم على المقتضى، وبها بطل الدليل[١].

أجيب: إنَّ دعوى أن العرف قرينة تمنع الوجوب بلا دليل، والأمر بعد الحظر يثبت بقرائن جزئية، وبمثل هذه القرائن لا يمكن أن يكون العرف دليلاً، فبقي المقتضى سالمًا من المعارض[٢].

٢ ـ إنَّ الأمر المسبوق بالحظر مجرد عن قرينة فأشبه الأمر الذي لم يتقدمه حظر، وبما إن الأمر الذي لم يتقدمه حظر يفيد الوجوب، فكذلك الأمر المسبوق بحظر ينبغي أن يكون مثله يفيد الوجوب؛ لأنه لا فرق.

وقد اعترض: عدم التسليم بعدم الفرق، إذ هناك فرق، وهو أن الأمر الذي لم يسبقه حظر مجرد عن قرينة بخلاف الأمر المسبوق بحظر فقد اقترن به ما يصرفه عن الوجوب وهو الحظر الذي تقدمه[٣].

٣ ـ إن الأدلة الدالة على أن الأمر للوجوب عامة وليست خاصة بحالة دون حالة، فهي تتناول الأمر الذي لم يسبقه حظر، والأمر الذي سبقه حظر والأدلة تدل على أن كليهما للوجوب.

وقد اعترض: إن تلك الأدلة إنما دلت على أن الأمر للوجوب فيما إذا لم يصرفه عن الوجوب قرينة؛ لكنه ليس مجردًا عن القرائن فقد سبقه حظر، والحظر

---

(١) ينظر: شرح مسلم الثبوت: ١/ ٣٨٠، حاشية العطار على جمع الجوامع: ١/ ٤٧٨.

(٢) ينظر: شرح مسلم الثبوت: ١/ ٣٨٠.

(٣) روضة الناظر، لابن قدامة: ص١٠٢.

يصلح أن يكون قرينة صارفة عن الوجوب إلى غيره[1].

استدل الشافعية ومن معهم الذين قالوا بالإباحة بما يأتي:

١ ـ قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحِلُّواْ شَعَٰٓئِرَ ٱللَّهِ وَلَا ٱلشَّهۡرَ ٱلۡحَرَامَ وَلَا ٱلۡهَدۡيَ وَلَا ٱلۡقَلَٰٓئِدَ وَلَآ ءَآمِّينَ ٱلۡبَيۡتَ ٱلۡحَرَامَ يَبۡتَغُونَ فَضۡلٗا مِّن رَّبِّهِمۡ وَرِضۡوَٰنٗاۚ وَإِذَا حَلَلۡتُمۡ فَٱصۡطَادُواْ﴾ [المائدة: ٢].

وجه الدلالة: أنَّ هذا أمر بالاصطياد للمتحللين من الإحرام بعد الانتهاء من الحج جاء بعد الحظر من الاصطياد المنصوص عليه في قوله تعالى: ﴿غَيۡرَ مُحِلِّي ٱلصَّيۡدِ وَأَنتُمۡ حُرُمٌۗ إِنَّ ٱللَّهَ يَحۡكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ [المائدة: ١]، فالأمر بالاصطياد للإباحة[2].

٢ ـ قال تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَٱبۡتَغُواْ مِن فَضۡلِ ٱللَّهِ وَٱذۡكُرُواْ ٱللَّهَ كَثِيرٗا لَّعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴾ [الجمعة: ١٠].

وجه الدلالة: جاء الأمر الوارد بالانتشار بعد الانتهاء من صلاة الجمعة طلبًا للرزق، جاء بعد حظر هو المنع من البيع والشراء من وقت النداء الثاني لصلاة الجمعة المنصوص عليه في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَۚ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾ [الجمعة: ٩]، فالأمر بالانتشار مباح بعد صلاة الجمعة سواء أكان الطلب للرزق أو لغيره، إنما ذلك أمر أذن الله فيه للناس وليس بواجب على الناس ولا يلزم[3].

٣ ـ قال تعالى: ﴿وَيَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡمَحِيضِۖ قُلۡ هُوَ أَذٗى فَٱعۡتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِي ٱلۡمَحِيضِ

---

(١) المصدر نفسه: ص١٠٢.

(٢) ينظر: التقرير والتحبير: ١/ ٣٠٧، الإبهاج شرح المنهاج، للسبكي: ٢/ ٧، كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ١/ ١٢١، ونهاية السول، للأسنوي: ص١٧١.

(٣) ينظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، للطبري: ٦/ ٣١١.

وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ ﴾[البقرة: ٢٢٢].

وجه الدلالة: إن الأمر بالإتيان جاء بعد الحظر منه المذكور في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾.

٤ ـ عن سليمان بن بريدة عن أبيه ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «كنت نهيتكم عن لحوم الأضاحي فوق ثلاث ليتسع ذوو الطول على من لا طول له فكلوا ما بدا لكم وأطعموا وادخروا»، رواه الترمذي وقال عنه: حديث حسن صحيح[1].

وجه الدلالة: أن الأمر بإباحة ادخار لحوم الأضاحي بعد المنع منه المنصوص في قوله عليه الصلاة والسلام هذا.

وقد اعترض على هذه الأدلة:

١ ـ إن هذه الأدلة معارضة بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ وَٱقْعُدُوا۟ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّوا۟ سَبِيلَهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[التوبة: ٥]، والقتال فرض كفاية بعد أن كان حرامًا، وكذلك بما صحّ عن سيدتنا عائشة ﷺ قالت: جاءت فاطمة بنت أبي حبيش إلى النبي ﷺ فقالت: يا رسول الله! إني امرأة أستحاض فلا أطهر، أفأدع الصلاة؟ فقال رسول الله ﷺ: «لا إنّما ذلك عرق وليس بحيض، فإذا أقبلت حيضتك فدعي الصلاة، وإذا أدبرت فاغسلي عنك الدم ثم صلي» رواه البخاري[2]، والبينتان

---

(١) أخرجه الترمذي في سننه: ٤/ ٩٤، برقم (١٥١٠)، كتاب الأضاحي، باب الرخصة في أكلها بعد ثلاث.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه: ١/ ٩١، برقم (٢٢٦)، كتاب الوضوء، باب غسل الدم.

إذا تعارضتا تساقطتا، يقول الأسنوي: (وبقي دليلنا سالمًا عن المنع فيفيد الوجوب)[١].

٢ ـ وأما الآيات والأحاديث التي وردت فيها أوامر تدل على الإباحة فقد اقترن فيها ما يصرفها عن الوجوب، فالاصطياد مثلاً شرع لنا أكله ولا يمكن أنْ نقول بأنّه للوجوب، إذ لو كان كذلك لانقلب الأمر ضدنا وأصبحنا مطالبين به وجوبًا مع استحقاق العقاب على تركه، وكذلك الانتشار في الأرض[٢].

٣ ـ إن الأمر الوارد بعد الحظر للإباحة غير سديد؛ لأنّه كالمتناقض، إذ المباح غير مأمور به، وعبارة «إفعل» تقتضي كونه مأمورًا به، والصواب أنْ يقول: إفعل إذا ورد بعد الحظر[٣].

واستدل الشافعية الذين قالوا: أن الحكم يعود على ما كان عليه قبل الحظر بما يأتي:

١ ـ قال تعالى: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ وَٱقْعُدُوا۟ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ۚ فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّوا۟ سَبِيلَهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[التوبة: ٥].

وجه الدلالة: بأنَّ الأمر في هذه الآية الكريمة وقع بعد حظر، وحكمه قبل الحظروبعده للوجوب بالاتفاق بدليل قوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ ۖ فَإِنِ ٱنتَهَوْا۟ فَلَا عُدْوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[البقرة: ١٩٣].

٢ ـ قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُحِلُّوا۟ شَعَٰٓئِرَ ٱللَّهِ وَلَا ٱلشَّهْرَ ٱلْحَرَامَ وَلَا ٱلْهَدْىَ

---

(١) نهاية السول، للأسنوي، شرح منهاج الوصول، للبيضاوي: ١٧١.

(٢) ينظر: شرح مختصر المنتهى، للعضد: ٢/ ٩١، المستصفى مع مسلم الثبوت: ١/ ٣٨٠، تيسير التحرير: ١/ ٣٤٦، حاشية الشربيني على جمع الجوامع: ١/ ٣٧٨.

(٣) البحر المحيط، للزركشي: ٢/ ١١١.

وَلَا ٱلْقَلَٰٓئِدَ وَلَآ ءَآمِّينَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّن رَّبِّهِمْ وَرِضْوَٰنًا ۚ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا ۚ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ أَن تَعْتَدُوا ۘ وَتَعَاوَنُوا عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ ۚ وَٱتَّقُوا ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾[المائدة: ٢].

وجه الدلالة: إن الأمر في هذه الآية الكريمة بالاصطياد يفيد إباحة الصيد بعدما منعه الشارع بقوله تعالى: ﴿غَيْرَ مُحِلِّى ٱلصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾[المائدة: ١]، إذ كان قبل المنع مباحًا بدليل قول الله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ وَطَعَامُهُۥ مَتَٰعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ ۖ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ ٱلْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا ۗ وَٱتَّقُوا ٱللَّهَ ٱلَّذِىٓ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾[المائدة: ٩٦]، إذ الأمر بعد المنع للإباحة وهو نفس الحكم قبله[١].

واستدل الذين قالوا بالوقف بما يأتي:

إن الأمر بعد الحظر يحتمل الوجوب، ويحتمل الإباحة، ونسبته إليهما متساوية، وليس أحدهما أولى بالأمر من الآخر، فيحتمل أن يكون مصروفًا إلى الإباحة كما في آية الاصطياد، ويحتمل أن يكون مصروفاً إلى الوجوب كما في قول النبي ﷺ للحائض: «وإذا أدبرت فاغسلي عنك الدم وصلي»[٢] فعند هذا فإما أن يقال بتساوي الاحتمالين، أو بترجيح أحدهما على الآخر، فإن قيل بالتساوي: امتنع الجزم بأحدهما ووجب التوقف، وإنْ قيل بوجوب الترجيح وامتناع التعارض، فيكون ترجيح أحدهما على غيره ترجيحًا بلا مرجح، إذ القول بالوجوب ليس أولى من الإباحة إلا أن يقوم الدليل على التخصيص، والأصل عدمه، وعليه يجب التوقف[٣].

---

(١) ينظر: التقرير والتحبير: ١/ ٣٠٧ ـ ٣٠٨، المسودة، لابن تيمية: ١٨، أضواء البيان، الشنقيطي: ٢/ ٥٠٤.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: ١ ـ ٢/ ٣٩٨.

جواب وترجيح:

إنَّ الفعل إنْ كان مباحًا في أصله ثم ورد حظر معلق بغاية أو بشرط أو لعلة، فالأمر الوارد بعد زوال ما عُلِّقَ الحظر به يفيد الإباحة عند جمهور أهل العلم، كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾[المائدة: ٢]؛ لأن الصيد كان حلالاً على الإطلاق ثم حرم بسبب الإحرام، فكان قوله تعالى: ﴿فَاصْطَادُوا﴾ إعلامًا أنَّ سبب التحريم قد ارتفع وعاد الأمر إلى أصله قبل الحظر، فإن كان مباحًا فمباح، وإن كان واجبًا فواجب. ولحدوث هذا الأمر في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة بكثرة من خلال استقراء هذه النصوص الشريفة؛ لأن الاصطياد وأخواتها شرعت حقًا للعبد، فلو وجبت عليه لصارت حقًا عليه، فيعود الأمر على موضوعه بالنقض، وهذا هو الراجح، والله تعالى أعلم؛ ولهذا لم يحمل الأمر بالكتابة عند المداينة ولا الأمر بالإشهاد عند المبايعة على الإيجاب، وإنْ لم يتقدمه حظر لئلاً يصير حقًا علينا بعدما شرع حقًا لنا[١].

* * *

*** المطلب الثاني ـ بناء الأحكام على النهي:**

*** توطئة:**

النهي لغةً: المنع، ومنه النُهْية للعقل؛ لأنَّ العقل ينهى عن القبح[٢].

النهي اصطلاحًا: استدعاء ترك الفعل بالقول ممن هو دونه، إذ تستعمل له صيغة (لا تفعل) على جهة الاستعلاء[٣].

---

(١) ينظر: المسودة، لآل تيمية: ص١٨٠، والبحر المحيط، للزركشي: ١/ ٣٢٨، والتقرير والتحبير: ١/ ٣٠٨، وكشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ١/ ١٢٢.

(٢) ينظر: القاموس المحيط، للفيروزآبادي: ص٥٠٩، والتعاريف، للمناوي: ص٧١٤.

(٣) كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ١/ ٢٥٧.

إنَّ النهي المطلق نوعان: نهي عن الأفعال الحسية: وهي دلالة على كونها قبيحة في نفسها بمعنى في أعيانها بلا خلاف إلا إذا قام الدليل على خلافه، مثل الزنا والقتل وشرب الخمر.

والنهي عن التصرفات الشرعية فيقتضي قبحًا لمعنى في غير المنهي عنه لكن متصلاً به حتى يبقى المنهي مشروعًا مع إطلاق النهي. والذي يهم الأصولي هو النهي اللفظي؛ لأن بحثه عن الأدلة السمعية في إثبات الأحكام الشرعية للمكلفين مثل: الصوم والصلاة والبيع والإجارة[1].

والنهي قد استعمل في عدة معانٍ ـ كما الأمر ـ ومن هذه المعاني: التحريم والكراهة والدعاء والإرشاد والتهديد والتحضير وبيان العاقبة والالتماس والشفقة. إذ أنَّ هذه المعاني حقيقة في طلب الترك واقتضائه، ومجاز فيما عداه[2].

* **القاعدة الأولى ـ اقتضاء النهي المطلق:**

أصل بناء القاعدة:

فالاقتضاء: طلب الفعل مع المنع عن الترك وهو الإيجاب، أو بدونه وهو الندب، أو طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم، أو بدونه وهو الكراهة[3].

يقول التفتازاني: (إنما اخترنا لفظ الاقتضاء؛ لأن الله سبحانه وتعالى إنما

---

(١) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ١/ ٢٥٧ ـ ٢٥٨.

(٢) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: ١ ـ ٢/ ٤٠٦، وإرشاد الفحول، للشوكاني: ص١٠٩ ـ ١١٠، ومختصر تحرير المنقول، للفتوحي، رسالة ماجستير: ٧٩ ـ ٨٠، المستصفى: للغزالي: ١/ ٢٠٥، وشرح التلويح على التوضيح، للتفتازاني: ٢/ ٧٢، والتقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ١/ ٣٢٩، وأثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، د. مصطفى الخن: ٣٣٢ ـ ٣٣٣.

(٣) التعريفات، للجرجاني: ١/ ٩٥٠.

ينهى عن الشيء لقبحه لا أن النهي يثبت القبح)[١].

مثال النهي للتحريم، قالَ تعالى: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا ﴾ [الإسراء: ٣٢]، ومثال النهي للكراهة قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُۥ لَفِسْقٌ ۗ وَإِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَٰدِلُوكُمْ ۖ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ ﴾ [الأنعام: ١٢١][٢].

ذهب الإمام الشافعي: أنَّ النهي ينصرف في الأصل إلى التحريم فقال: (أصل النهي من رسول الله ﷺ أنَّ كل ما نهى عنه فهو محرم، حتى تأتي عليه دلالة تدل على أنه إنَّما نهى عنه لمعنى غير التحريم، إمَّا أراد به نهيًا عن بعض الأمور دون بعض، أو النهي للتنزيه عن المنهي والأدب والاختيار)[٣].

آراء العلماء:

رأي الحنفية: أنها للتحريم إنْ كان التحريم وصل إلينا بدليل قطعي، وإن كان وصل إلينا بدليل ظني فهو كراهة تحريم[٤].

رأي الشافعية: هي حقيقة في التحريم دون الكراهة، ولا تدل على غيرها إلا بقرينة[٥].

تحرير محل الخلاف:

اتفق العلماء على أنَّ النهي حقيقة في الوجوب كما في الأمر، وأنَّ استعمال

---

(١) شرح التلويح على التوضيح: ١/ ٤١٦.

(٢) ينظر: البحر المحيط، للزركشي: ٢/ ١٥٥.

(٣) الأم، للإمام الشافعي: ٧/ ٣٠٦.

(٤) ينظر: التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ١/ ٣٣٠.

(٥) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج١، ٢/ ٤٠٦ ـ ٤٠٧.

صيغة النهي فيما عدا التحريم والكراهة هو من قبيل المجاز، فلا يصح أن تنصرف إليه إلا بقرينة، وأمَّا استعمال الصيغة في طلب الترك والاقتضاء من قبيل الحقيقة التي لا تحتاج في دلالتها على مدلولها إلى قرينة، فإنْ كانت صيغة النهي هذه مجردة عن القرائن فقد اختلف العلماء فيها(١).

وبرأي الشافعية قال جمهور علماء الأصول بناء على أنَّ أصل النهي التحريم منهم الحنفية على الرغم من أنهم فصلوا في مذهبهم كما مرَّ سابقًا، إذ هم اتفقوا مع الجمهور على أن أصل النهي هو التحريم.

أقول: فالعامل المشترك بينهما هو التحريم، إذ الحنفية لم يقولوا بالتحريم مطلقًا عند وروده بنص ظني، وإنما قالوا كراهة تحريم، وكراهة التحريم هي إلى الحرام أقرب، مثلما فرقوا بين الواجب والفرض ـ سيأتي بيانه ـ.

يقول التفتازاني: (كراهة التحريم إلى الحرام أقرب، بل هو حرام ثبتت حرمته بدليل ظني)(٢).

وذهب البعض الآخر إلى أنَّ النهي المجرد عن القرينة يدل على الكراهة. وذهب البعض أيضًا إلى أنَّه مشترك بيت التحريم والكراهية ويسمى بالمشترك المعنوي، إذ ذهب البعض الآخر إلى التوقف(٣).

لقد طغى أمر العلماء على أنَّ النهي يقتضي التحريم على هذه المسألة وجعلها

---

(١) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ١/ ٢٥٦، التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ١/ ٣٢٩.

(٢) شرح التلويح على التوضيح، للتفتازاني: ٢/ ٢٥٣.

(٣) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي: ١ ـ ٢/ ٤٠٦ ـ ٤٠٧، البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي: ٢/ ١٥٦. المستصفى، للغزالي: ص٢٢٢ وما بعدها.

مسألة خلاف نظري، حتى أنَّها قليلة الأثر في الفروع الفقهية كما ناقشها الأستاذ الدكتور الخن في كتابه أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء.

إذًا فإذا ورد من الشارع الحكم نهي فإنه يحمل عند جمهور العلماء على التحريم قطعًا ولا يعدل إلى غيره إلا بقرينة[١].

أمَّا الحنفية فإنهم اتفقوا أنَّ القرآن الكريم والحديث المشهور إذا وردا فهو محرم قطعًا عندهم بناء على أصلهم، أمَّا إذا ورد النهي من خبر الآحاد فإنَّ النهي هنا هو كراهة تحريم. والكراهة: (هو الخطاب المقتضي للترك اقتضاءً غير جازم بنهي مخصوص)[٢].

وكراهة التحريم هو ما يعاقب عليه عند الحنفية، لكن الأثر المترتب عليه أنَّ فعله يختلف حكمه عن الحرام ـ وهذا ليس بحثنا ـ.

فعند الجمهور، إذا قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱجْتَنِبُواْ كَثِيرًا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُواْ وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ﴾[الحجرات: ١٢].

انصرف هذا النهي في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجَسَّسُواْ وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا﴾ إلى التحريم ابتداءً، فلا يعدل عنه إلا بصارف، أمَّا القائلون بالكراهة فإنَّ النهي هنا ينصرف إلى الكراهة ابتداءً ولا يعدل عنه إلا بصارف، وكان عندهم من باب المجمل.

أمَّا إذا قال النبي ﷺ: (ولا يبعْ بعضكم على بيع بعض) رواه البخاري[٣]، كان

---

(١) ينظر: أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، د. مصطفى الخن: ص٣٣٤.

(٢) التوقيف على مهمات التعاريف، للمناوي: ص٦٠٢.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه: ٢/ ٧٥٥، برقم (٢٠٤٣)، كتاب البيوع، باب النهي للبائع أن لا يحفل الإبل والبقر والغنم وكل محفلة.

البيع حرامًا عند جمهور العلماء منهم الحنفية؛ لأن الحديث صحيح[١].

وأما على أصل الحنفية، فعن أنس بن مالك ﷺ قال: (أكلنا لحم فرس على عهد رسول الله ﷺ) رواه الإمام أحمد، وقال عنه البيهقي: رواه مسلم وأخرجه البخاري من أوجه[٢]، وعن الحريث قال: فبلغ ذلك عمر بن الخطاب ﷺ فكتب إلينا: أنْ لا تفعلوا.

وجه الدلالة: دلّ على حرمة أكل لحم الفرس كراهة تحريم وهذا هو المختار عند الحنفية[٣].

أمّا عند الذين قالوا بالكراهة فهو مكروه ما لم تقم قرينة صارفة أو حتى يحتاج إلى بيان[٤].

*** القاعدة الثانية ـ اقتضاء النهي الفساد والبطلان في التصرفات الشرعية:**

إن اقتضاء النهي الفساد والبطلان في التصرفات الشرعية يتداولها قاعدتان أصوليتان هما:

١ ـ النهي المجرد عن القرائن.

٢ ـ النهي المقترن بالقرائن.

---

(١) يُنظر: تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، للزيلعي: ٤/ ٢.

(٢) أخرجه الإمام أحمد في مسنده: ٦/ ٣٤٦، برقم (٢٦٩٧٥)، باقي مسند الأنصار، حديث أسماء بنت أبي بكر الصديق ﷺ، وأخرجه البيهقي في سننه الكبرى: ٩/ ٣٢٧، برقم (١٩٢٢٣)، كتاب الضحايا، باب أكل لحوم الخيل.

(٣) ينظر: المبسوط، للسرخسي: ١١/ ٢٣٤.

(٤) ينظر: المصادر السابقة، وأثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، د. مصطفى الخن: ٣٣٥.

أصل بناء القاعدتين:

لقد بنيت هذه القاعدة على ثلاث ركائز هي: الفساد والبطلان وضدهما الصحة:

فالصحة إذا اختلف العلماء في معناها عند الفقهاء والمتكلمين وأهل الأصول.

يقول الفقهاء: الصحة في العبادات: هي عبارة عن كون الفعل مسقطًا للقضاء، إذ استعيرت الصحة للمعاني فقيل: صحة الصلاة إذا أسقطت القضاء، وصح العقد إذا ترتب عليه أثره(١).

ويقول المتكلمون: الصحة: عبارة عن موافقة أمر الشرع، وجب القضاء أم لم يجب(٢).

فصلاة من ظن الطهارة صحيحة على قول المتكلمين، فاسدة على قول الفقهاء، فالمتكلمون نظروا لظن المكلف، والفقهاء لما في نفس الأمر(٣).

أما الفاسد والباطل، فقد اتفق الأصوليون على أنَّ الفاسد والباطل مترادفان في العبادات، فكل باطل فاسد، وكل فاسد باطل.

أمَّا في المعاملات، فهما عند الجمهور مترادفان، وعند الحنفية متباينان.

والسر في ذلك: أنّ التفريق بينهما يعود إلى أنَّ الخلل إنْ كان في الوصف أو

---

(١) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ١/ ٢٥٨، والمصباح المنير في غريب الشرح الكبير، للفيومي: ص٣٣٤، والتعريفات، للجرجاني: ص١٧٣، والتوقيف على مهمات التعاريف، للمناوي: ص٤٤٨.

(٢) كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ١/ ٢٥٨، وشرح الكوكب المنير، للفتوحي: ١/ ٤٦٤.

(٣) شرح الكوكب المنير، للفتوحي: ١/ ٤٦٥.

الشرط كان فاسدًا، وإنْ كان الخلل في الأصل، أي الركن كان باطلاً[١].

وأمَّا البطلان: فمعناه في العبادة: عدم سقوط القضاء بالفعل مثاله: الوطء في الحج بعد الإحرام وقبل التحلل الأول.

وأمَّا الفساد: فقد اختلف جمهور العلماء مع الحنفية هل هو مرادف للبطلان أم لا؟

ذهب جمهور العلماء إلى أنَّ الفساد مرادف للبطلان، فكلاهما عبارة عن معنى واحد[٢].

وأمَّا الحنفية فإنَّهم فرقوا بين الفاسد والباطل.

فقالوا: الفاسد: هو ما كان مشروعًا بأصله، غير مشروع بوصفه.

وبه يكون الحنفية قد ذهبوا إلى أنَّ الفساد قسم ثالث مغاير للصحة والبطلان[٣].

والخلاصة: الصحيح: ما كان مشروعًا بأصله ووصفه، والفاسد: ما كان مشروعًا بأصله لا بوصفه، إذ يفيد الملك عند اتصال القبض به، فلو اشترى عبداً بخمر وقبضه فأعتقه يعتق.

وأمَّا الباطل: ما لا يكون مشروعًا بأصله ووصفه، ولا يفيد الملك، حتى لو اشترى عبدًا بميتة وقبضه وأعتقه لا يعتق.

---

(١) المصطلحات الأصولية، د. عبدالله البشير محمد: ص٢٣١.

(٢) ينظر: شرح التلويح على التوضيح، للتفتازاني: ١/ ٤١٩، والتقرير والتحبير، ابن أمير الحاج: ٢/ ١٥٥، وكشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ١/ ٢٥٨ ـ ٢٥٩، وشرح الكوكب المنير، للفتوحي: ١/ ٤٧٣.

(٣) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ١/ ٢٥٩، التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ١/ ٣٣٩، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، د. الخن: ص٣٤٤ ـ ٣٤٥.

إذ كما قلنا: فالباطل والفاسد بهذا التفسير متباينان، إذ في تعريف كل واحد منهما قيد ينافي تعريف الآخر، والضابط في تمييز الفاسد من الباطل في عقد البيع هي: أن أحد العضوين إذا لم يكن مالاً في دين سماوي، فالبيع باطل سواء كان مبيعًا أو ثمنًا، مثل: بيع الميتة والحر.

وإن كان في بعض الأديان مالاً دون البعض إن أمكن اعتباره ثمنًا فالبيع فاسد، مثاله: بيع العبد بالخمر أو العكس، وإنْ تعين كونه مبيعًا فالبيع باطل[1].

أما الجمهور قالوا: إنَّ الباطل ـ عندنا ـ فَقْدُ ركن أو شرط بلا ضرورة، ويرادفه الفاسد[2].

بعدما عرفنا موقف الأصوليين من الأركان الثلاثة تبين لنا كيف أصلت قاعدة اقتضاء النهي على الفساد أو على البطلان في التصرفات الشرعية. ولهذا التفريق فيهما أثر في الأحكام الشرعية والفروع الفقهية[3].

أمَّا مثال هذا النهي:

١ ـ عن أبي حنيفة، عن عاصم بن كليب، عن أبي بردة، عن أبي موسى ﷺ: (أنَّ رسول الله ﷺ زار قومًا من الأنصار في دارهم، فذبحوا له شاة، فصنعوا له منها

---

(١) أنيس الفقهاء في تعريف الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، للقونوي: ص٢١٠، وينظر: التعريفات، للجرجاني: ص٦٨.

(٢) الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، لأبي زكريا الأنصاري: ص٧٤.

(٣) يمكن مراجعتها عند النظر إلى: أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، د. مصطفى الخن: ص٣٤٥، أحكام الأسرة في الإسلام دراسة مقارنة، الأستاذ محمد مصطفى شلبي في الفصل الثاني من شروط عقد الزواج: ص٩٥ وما بعدها، وأسباب اختلاف الفقهاء في الأحكام الشرعية، د. مصطفى الزلمي: ٣٠٩ وما بعدها.

طعامًا، فأخذ من اللحم شيئًا فلاكه، فمضغه ساعة لا يسيغه، فقال: ما شأن هذا اللحم؟ قالوا: شاة لفلان ذبحناها حتى يجيء فنرضيه من ثمنها، فقال رسول الله ﷺ: أطعموها الأسرى) رواه الطبراني[١].

فاستدل به الذاهبون إلى أنه يدل على البطلان مطلقًا، لم تزل العلماء في سائر الأعصار يستدلون به بالنهي على الفساد، أي: البطلان[٢].

٣ ـ عن أبي هريرة ﷺ عن النبي ﷺ أنَّه قال: «لا يخطب أحدكم على خطبة أخيه» رواه البخاري[٣].

وجه الفساد في هذا: يقول الإمام الشافعي: (فلو لم تأت عن رسول الله دلالة على أن نهيه عن أنْ يَخْطُب عَلَى خطبة أخيه على معنى دون معنى كان الظاهِرُ أنَّ حراماً أنْ يخطب المرء على خِطبة غيره مِن حينِ يبتدئُ إلى أن يدعَها. . . فيكون النبي سُئل عن رجل خطب امرأة فَرَضِيَتْهُ وأذِنت في نكاحه، فَخَطَبَها أرْجَحُ عندها منه، فرجعت عن الأول الذي أذِنَتْ في إنْكاحه، فنهى عن خِطبة المرأة إذا كانت بهذه الحال، وقد يكون أن ترجع عن من أذنت في إنكاحه فلا يَنْكحُها من رجعت له فيكونُ فَسَاداً عليها وعلى خاطبها الذي أذنت في إنكاحه)[٤].

أمَّا النهي المقترن بصفة لازمة أو مجاورة، فأصل بنائها مثلاً، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾[البقرة: ٢٢٢]. فدل على أن الأصل أن يكون المنهي عنه

---

(١) أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط: ٢/ ١٦٨، برقم (١٦٠٢).

(٢) التقرير والتحبير: ١/ ٣٣٤.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه: ٢/ ٧٥٢، برقم (٢٠٣٣)، كتاب البيوع باب لا يبيع على بيع أخيه ولا يسوم على سوم أخيه حتى يأذن له أو يترك.

(٤) الرسالة، للشافعي: ص٣٠٧ ـ ٣٠٩.

قبيحًا لا غيره، فقبح عين المنهي عنه، إما لقبح جميع أجزائه أو بعض أجزائه. فالقبح لبعض أجزائه داخل في القبح لعينه، فإذا كان الأصل أن يكون قبيحًا لعينه لا يصرف عنه إلا إذا دلَّ الدليل على أن النهي عنه لغيره فحينئذ يكون قبيحًا لغيره، فإنْ كان وصفًا فحكمه حكم القبيح لعينه وإن كان مجاورًا، إذ دلَّ الدليل على أن النهي عن القربان لمجاور وهو الأذى، وهذا عند الحنفية.

أما الشافعية فقالوا: إنَّ النهي عن الشرعيات يقتضي القبح لعينه إلا إذا دلَّ الدليل على أنَّ النهي للقبح لغيره[1].

ولهذا يقول الآمدي: (فإنْ نهى الشارع عن صوم يوم النحر، وعن الصلاة في الأوقات والأماكن المكروهة، وعن بيع الربا، فالأصل تنزيل لفظ الصلاة والصوم والبيع على عرف الشارع، وعرف الشارع في ذلك إنما هو الفعل المعتبر في حكمه شرعًا، فلو لم يكن التصرف المنهي عنه كذلك، لما كان هو التصرف الشرعي وهو ممتنع. قلنا: لا نسلم وجود عرف الشرع في هذه الأسماء، ولو سلمنا أن له عرفًا، لكان في طرف الأوامر والنواهي، فالأول مسلم، والثاني ممنوع، وعلى هذا فالنهي إنما هو عن التصرف اللغوي دون الشرعي، ولا نسلم أن عرفه فيها ما ذكروه، بل ما هو بحال يصح ويمكن صحته، ويجب الحمل على ذلك جمعًا بين الأدلة)[2].

ولهذا، الخلاف بين الحنفية والشافعية في أمرين:

١ ـ أن النهي عن الشرعيات بلا قرينة.

٢ ـ أن النهي عن الشرعيات بالقرينة.

---

(١) ينظر: شرح التلويح على التوضيح، للتفتازاني: ١/ ٤١٥، التقرير والتحبير، ابن أمير الحاج: ١/ ٣٣١.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج١، ٢/ ٤١٢.

١ ـ النهي المجرد عن القرائن:

آراء العلماء:

رأي الحنفية: انقسم الحنفية فيما بينهم في بيان آرائهم في النهي المجرد عن القرائن إن كان يقتضي الفساد إلى رأيين:

أولاً: لا يقتضي الفساد مطلقًا، لا لغةً ولا شرعًا، لا في العبادات ولا في المعاملات، ويدل على الصحة وبه قال جماعة من الحنفية على رأسهم أبي حنيفة ومحمد بن الحسن الشيباني(١)، وهو المختار عند الغزالي من الشافعية(٢).

ثانيًا: إنَّ النهي عن الأفعال الحسية ينصرف عند الإطلاق على ما قبح لعينه اتفاقًا؛ أي: لذاته، أو لجزئه فينعدم الشرعية، وعند الأمور الشرعية يقع عند الإطلاق على ما قبح لغيره وصفًا وبواسطة القرينة فيحمل على القبيح لعينه(٣).

رأي الشافعية: اختلف علماء الشافعية فيما بينهم إلى رأيين:

أولاً: إن النهي المطلق المجرد من القرائن يقتضي الفساد في العبادات دون المعاملات والعقود. وبه قال من الشافعية الإمام الرازي(٤). ووافقهم منه أبي الحسين

---

(١) شرح تنقيح الفصول: ص١٧٣، وينظر: مرآة الأصول شرح مرقاة الوصول، لمنلا خسرو، رسالة ماجستير: ص٢٤٩.

(٢) ووافقهم بعض المالكية منهم القرافي والباقلاني، وبه قال الشوكاني. ينظر: المستصفى، للغزالي: ص٢٢٢، وشرح تنقيح الفصول: ص١٧٣، ومرآة الأصول شرح مرقاة الوصول، لمنلا خسرو، رسالة ماجستير: ص٢٤٩، وإرشاد الفحول، للشوكاني: ص١١١.

(٣) ينظر: أصول البزدوي: ص٥٠، وأصول السرخسي: ١/ ٨٦، وأصول الشاشي: ص١٦٥ وما بعدها، ومشكاة الأنوار في أصول المنار: ١/ ٧٨ ـ ٧٩.

(٤) ينظر: المحصول، للرازي: ٢/ ٤٨٦، وتحقيق المراد، للعلائي: ص٨١.

البصري من المعتزلة(١)، وأخذ بهذا الرأي الشيعة الإمامية إلا أنهم قالوا: أن النهي في المعاملات إلا أن يرجع النهي إلى أمر مقارن للعقد غير لازم له، بل ينفك عنه، كالنهي عن البيع يوم الجمعة وقت النداء، فإن النهي إنما هو لخوف تفويت الصلاة، لا لخصوص البيع، إذ الأعمال كلها كذلك، والتفويت غير لازم لماهية البيع(٢).

ثانيًا: إنَّ النهي يقتضي الفساد مطلقًا: وبه قال الإمام الشافعي وبعض أتباعه إلاَّ أنهم قالوا: إنَّه يدل على الفساد من جهة الشرع دون اللغة(٣).

تحرير محل الخلاف:

اتفق الأصوليون على أنَّ النهي في الأمور الحسية، وهي التي تعرف بالحس، أو التي لها وجود حسي فقط، كالزنا والقتل يدل على الفساد والبطلان؛ لأنَّ النهي عنها دليل على كونها قبيحة في ذاتها إلا إذا قام الدليل على خلافه من كونها قبيحة لمعنى لا في ذاتها، وإنما لمعنى آخر كوطء الحائض.

واتفقوا أيضًا على أنَّ النهي عن التصرفات الشرعية، وهي التي لا تعرف إلا بطريق الشرع على البطلان إذا كان المنهي متوجهًا إلى محل المعقود عليه كالنهي عن بيع الزرع، المحل المعين قبل وجوده؛ لأنَّ محله معدوم لم يوجد.

---

(١) ينظر: المعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسين البصري: ١/ ١٧٠.

(٢) تمهيد القواعد، للشهيد الثاني العاملي: ص١٤٠، وينظر: مبادئ الوصول إلى علم الأصول، للحلي: ص١١٧.

(٣) ووافقهم جمهور العلماء منهم المالكية والحنابلة والظاهرية. ينظر: الرسالة، للشافعي: ص٣٠٧ ـ ٣٠٩، ونهاية السول، للأسنوي شرح منهاج الوصول، للبيضاوي: ص١٧٨ ـ ١٧٩، شرح تنقيح الفصول، للقرافي: ص١٧٣، ومختصر تحرير المنقول، للفتوحي، رسالة ماجستير: ص٨١، والإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم: ١ ـ ٣/ ٢٦٩ وما بعدها.

ولكنهم اختلفوا في النهي في التصرفات الشرعية إذا كان النهي مطلقًا مجردًا عن القرائن التي تدل على ذات المنهي عنه لصفة لازمة أو غير لازمة إن كان يقتضي الفساد أم لا؟

الأدلة ومناقشتها:

حجة أصحاب الرأي الأول من الحنفية القائلين بأنه لا يقتضي النهي الفساد مطلقًا بما يأتي:

١ ـ إن النهي لو دل على الفساد لغةً أو شرعًا لنَاقَضَ التصريح بالصحة لغةً أو شرعًا مع أن الشارع لو قال: نهيتك عن الربا نهي تحريم ولو فعلت لكان البيع موجبًا للملك لصح من غير تناقض[١].

وحجة الحنفية أصحاب الرأي الثاني ومن معهم بما يأتي:

١ ـ إن النهي عن الشيء يقتضي تصور فعله فلا يقال مثلاً: للأعمى لا تبصر، فإذا قال الشارع لا تصم يوم العيد لا ينصرف النهي إلى ذات الصيام وإلا لكان قبيحًا لذاته وهو عبادة، بل ينصرف إلى وصفه العارض وهو الإعراض عن ضيافة الله تعالى في ذلك اليوم، فيكون كل نهي مطلق عن عبادة أو عقد شرعي موجهًا إلى وصف المنهي عنه دون ذاته[٢].

وحجة الشافعية أصحاب الرأي الأول القائلين أن النهي يقتضي الفساد في العبادات دون المعاملات. بما يأتي:

١ ـ إنَّ الشيء الواحد في العبادات يستحيل أن يكون مأمورًا به ومنهيًا عنه،

---

(١) ينظر: المدخل، لابن بدران: ص٢٣٤، وإرشاد الفحول، للشوكاني: ص١١١.

(٢) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ١/ ٢٦٠.

ولا يكون الآتي بالفعل المنهي عنه آتيًا بالمأمور به فيكون غير مجزئ وهو المراد من دعوى الفساد[١].

واحتج الشافعية أصحاب الرأي الثاني وجمهور العلماء القائلين بأن النهي يقتضي الفساد مطلقًا بما يأتي:

إن النهي ينصرف إلى الكامل عند الإطلاق، والكمال في النهي عن الشيء هو أن يكون لذاته فلا ينصرف إلى غيره إلا مجازًا عند وجود دليل، وبأنَّ سلامة التصرفات الشرعية في العبادات والمعاملات إنَّما تستمد من حكم الشارع بصحتها لاستيفائها ما حدد لها كي تكون صحيحة، والنهي عنها مع الإقرار بصحتها مدعاة لتناقض تتنزه عنه أحكام الشرع[٢].

٢ ـ النهي المقترن بالقرائن:

رأي الحنفية: فساد المنهي عنه لمعنى جاوره[٣].

رأي الشافعية: التفرقة بين الوصف اللازم والوصف المجاور، إذ أنَّ فساد المنهي عنه إذا كان النهي راجعًا إلى الوصف اللازم، وصحة النهي إن كان راجعًا إلى الوصف المجاور، وإن رجع النهي إلى نفس العقد أو إلى أمر لازم له فإنَّه يدل على فساد المنهي عنه، كما في البيع الربوي وصوم يوم النحر، وإنْ كان راجعًا إلى وصف

---

(١) ينظر: التمهيد، للأسنوي: ص٢٩٤.

(٢) ينظر: البرهان، للجويني: ١/ ١٨١، وإرشاد الفحول، للشوكاني: ص١١١.

(٣) ينظر: الإحكام، للآمدي: ٢/ ٤٠٨، التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ٢/ ١٦٠، كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٢/ ٢٥٩ ـ ٢٦١، وأسباب اختلاف الفقهاء في الأحكام الشرعية، د. الزلمي: ١١١.

المجاور فلا يفسد المنهي عنه كالصلاة في المقبرة أو في معاطن[١] الإبل[٢].

تحرير محل الخلاف:

إنَّ علماء الأصول اتفقوا على أنَّ النهي عن الشيء لعينه أو لذاته أو جزئه في القول أو الفعل في العبادات أم المعاملات فإنه يقع باطلاً، ولكنهم اختلفوا فيما يقتضيه النهي المقيد بما يشعر أنه لوصف لازم أو وصف مجاور[٣].

الأدلة ومناقشتها:

حجة الحنفية:

إنَّ مقتضى النهي قبح المنهي عنه لذاته أو لغيره، أمَّا القبيح لغيره فلا يقول بفساده الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى، إذ أنَّ أصل الماهية سالم من المفسدة،

---

(١) المعاطن: هي المواضع، فالعطن للإبل كالوطن للناس. ينظر: لسان العرب، لابن منظور: ١٣/ ٢٨٦، مادة (عطن).

(٢) وبه قال المالكية، وفي الخلاف على هذه القاعدة آراء أخرى هي:

١ ـ فساد المنهي عنه مطلقًا سواء كان لذاته أو لغيره أو لوصف لازم أو مجاور أو غيره، وعدم التفرقة بين الوصف اللازم والمجاور. وبه قال الإمام أحمد ـ رحمه الله تعالى ـ.

٢ ـ إنَّ النهي لا يدل على فساد المنهي عنه. وبه قال الإباضية.

ينظر: نهاية السول شرح منهاج الوصول، للأسنوي: ١٧٩، الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج١، ٢/ ٤١٢، وشرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول، للقرافي: ص١٧٤، والموافقات، للشاطبي: ١/ ٢١٩، والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد، لابن بدران: ص٢٣٥، وشرح طلعة الشمس، للسالمي: ١/ ٧٣ ـ ٧٥.

(٣) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٢/ ٢٥٩، وأسباب اختلاف الفقهاء في الأحكام الشرعية، د. الزلمي: ١١٠ ـ ١١١، شرح التلويح على التوضيح، التفتازاني: ١/ ٤١٥.

والنهي إنَّما هو في الخارج عنها، إذ أنَّ تصرفات المسلمين وعقودهم الصحة حتى يرد نهي فيثبت لأصل الماهية الأصل الذي هو الصحة، فيثبت للوصف الذي هو الزيادة المتضمنة للمفسدة الوصف العارض وهو النهي فيفسد الوصف دون الأصل.

إذن القبيح لغيره قبيح لمعنى جاوره، كحرمة وطء الزوجة حال الحيض، فهو حرام للأذى المجاور للموطوءة غير متصل به وصفاً[1].

حجة الشافعية:

النهي عن الربا، أمَّا ربا النسيئة والتفرق قبل التقابض فواضح كون النهي عنه لمعنى خارج. وأمَّا ربا الفضل فلأنَّ النهي عن بيع الدرهم بالدرهمين إنَّما هو لأجل الزيادة، وذلك خارج عن نفس العقد؛ لأنَّ المعقود عليه من حيث هو قابل للبيع وكونه زائدًا أو ناقصًا صفة من أوصافه لكنه لازم، وبهذا يدل على الفساد؛ وذلك لأنَّ الأولين تمسكوا على فساد الربا بمجرد النهي من غير نكير فكان ذلك إجماعًا.

أما دليل الشافعية ومن معهم على صحة النهي إن كان راجعًا إلى الوصف المجاور، مثل: وقت نداء الجمعة، إذ أنَّ تفويت الصلاة أمر مقارن غير لازم لماهية البيع، بدليل صحة الوضوء بالماء المغصوب[2].

يقول الآمدي: (إنا أجمعنا على وجود النهي حيث لا صحة كالنهي عن الصلاة في أيام الحيض لقوله ﷺ: «دعي الصلاة أيام أقرائك» رواه الدارقطني، وقال

---

(١) ينظر: الإحكام للآمدي: ٢/ ٤٠٨، التقرير والتحبير، ابن أمير الحاج: ٢/ ١٦٠، وكشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٢/ ٢٥٩ ـ ٢٦١، وأسباب اختلاف الفقهاء في الأحكام الشرعية، د. الزلمي: ١١١.

(٢) نهاية السول شرح منهاج الوصول، للأسنوي: ص١٧٩.

عنه الزيلعي: له شواهد أخرى[١]، والنهي عن نكاح ما نكح الآباء بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَمَقْتًا وَسَآءَ سَبِيلًا﴾[النساء: ٢٢]، ولو كان النهي مقتضيًا للصحة لكان تخلف الصحة مع وجود النهي على خلاف الدليل وهو خلاف الأصل سواء كان لمعارض أو لا لمعارض)[٢].

أجيب: إنه إنما يصح هذا دليلاً حيث صح أنهم اجمعوا على ذلك، ولم ينقل الإجماع واستدلال بعضهم لا يفيد لجواز كونه مذهبًا له فلهذا لا يستقيم الاحتجاج، فإن صح فأين دليل اقتضاء الفساد في العبادات دون المعاملات فإن قالوا: اختلال شرط من شروطها أو ركن من أركانها ولا كذلك النهي في المعاملات.

قلنا: إن الفساد حاصل باختلال الشرط أو الركن لا باقتضاء نفس النهي له[٣].

أما الإجماع فلا نسلم به فهو مبني على مذهبه. ولا نسلم كون النهي نقيض الأمر؛ لأنه يقتضي القبح ونقيض القبح الحسن، والأمر يقتضي الوجوب لا مجرد الحسن سلمنا فلا يلزم في النقيضين أن تتناقض أحكامهما من كل وجه، ولو سلمنا أن الأمر يقتضي الصحة فنقيض ذلك أن لا يكون النهي للصحة لا أنه يقتضي الفساد[٤].

* * *

(١) أخرجه الدارقطني في سننه: ١/ ٢١٢، برقم (٣٦)، كتاب الحيض، وينظر: نصب الراية، للزيلعي: ١/ ١٧٤.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: ١ ـ ٢/ ٤١٢.

(٣) شرح طلعة الشمس، للسالمي: ١/ ٧٣ ـ ٧٤.

(٤) المصدر نفسه: ١/ ٧٤.

* **المطلب الثالث ـ بناء الأحكام من صيغ التكليف:**

* **توطئة:**

إن الحكم الشرعي ينقسم عند الأصوليين إلى تكليفي ووصفي[1].

وأمَّا الحكم الوصفي: هو الخطاب المتعلق بوضع الشيء سببًا، أو شرطًا أو مانعًا. وقد سبق بيانه.

أمَّا الحكم التكليفي: هو الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاءاً وتمييزاً[2]. مثل قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرْكَعُواْ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾[البقرة: ٤٣]، وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[البقرة: ١٨٣]. والحكم التكليفي يترجح على الحكم الوصفي؛ لأن التكليفي محصل للثواب، ومقصود الشارع الحكم بالذات والأكثر من الأحكام بخلاف الوصفي، وقيل عكس ذلك كما رجَّحَه السبكي وغيره[3].

وينقسم الحكم التكليفي عند الجمهور إلى الواجب والمندوب والإباحة، والمحرم، والمكروه، وأضاف الحنفية الفرض، وكراهة التحريم، إذ جعلوا المكروه الأول تنزيهًا. وسيأتي بيان ذلك.

ويتعلق بالحكم التكليفي عدة قواعد أصولية اختلف الحنفية والشافعية فيها هي:

---

(١) ينظر: المنخول، للغزالي: ص٢١ وما بعدها، وأدلة المفتي والمستفتي، لابن الصلاح: ٢/ ٤٧٩، الموافقات في أصول الفقه، للشاطبي: ص٢١٣.

(٢) المصادر السابقة نفسها، وشرح التلويح على التوضيح، للتفتازاني: ١/ ٢٧.

(٣) التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ٣/ ٢٥.

* **القاعدة الأولى ـ الفرض والواجب مترادفان أم متنافيان؟ :**

أصل بناء القاعدة:

الفرض لغةً: القطع والتقدير والتأثير. إذ أصل الفرض: القطع[(١)]، وفي حديث الزكاة: (هذه فريضة الصدقة فرضها رسول الله ﷺ على المسلمين) رواه البخاري[(٢)]. أي: قدّر صدقة كل شيء وبينه عن أمر الله تعالى[(٣)].

وأما التأثير: فيقول الحنفية: إنَّ معنى الفرض في الأصل: هو الأثر الحاصل بالجزاء الواقع في السنة مثلاً ونحوها[(٤)].

الفرض اصطلاحًا: هو الثابت بمقطوع وهو لازم علمًا وعملاً، فيكفر جاحده، ويفسق تاركه بغير عذر[(٥)].

أما الواجب لغةً: وَجَبَ الشيءُ يَجِبُ وُجوباً؛ أي: لَزِمَ، وأَوجَبهُ هو، وأوجَبَه الله، واسْتَوْجَبَه؛ أي: استَحقَّه، وأصل الوجوب: السقوط، والوقوع والاضطراب[(٦)].

نقول: وجبت الشمس؛ أي: سقطت، قال تعالى: ﴿ وَٱلْبُدْنَ جَعَلْنَٰهَا لَكُم مِّن شَعَٰٓئِرِ ٱللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ ۖ فَٱذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ عَلَيْهَا صَوَآفَّ ۖ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا۟ مِنْهَا وَأَطْعِمُوا۟ ٱلْقَانِعَ وَٱلْمُعْتَرَّ ۚ كَذَٰلِكَ سَخَّرْنَٰهَا لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾[الحج: ٣٦]، لفظ ﴿وَجَبَتْ جُنُوبُهَا ﴾؛

---

(١) ينظر: لسان العرب: ٧/ ٢٠ مادة (فرض)، والمطلع على أبواب الفقه، للبعلي: ص١٧.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه: ٢/ ٥٢٧، برقم (١٣٨٦)، كتاب الزكاة، باب زكاة الغنم.

(٣) النهاية في غريب الأثر، لابن الأثير: ٣/ ٨٢٩، وينظر: غريب الحديث، للخطابي: ٢/ ٤٦.

(٤) أصول الجصاص: ٢/ ٩٢.

(٥) الوصول إلى قواعد الأصول، للتمرتاشي: ص١٢٥.

(٦) ينظر: لسان العرب، لابن منظور: ١/ ٧٩٣، مادة (وجب)، والنهاية في غريب الأثر، لابن الأثير: ٥/ ٣٣١.

أي: سقطت عن جنوبها ميتة، فقد كني عن الموت بالسقوط على الجنب[١].

الواجب اصطلاحًا: هوَ ما طلب الشارع فعله من المكلف طلبًا حتمًا بأنِ اقترن طلبه بما يدل على تحتيم فعله[٢]. وأمَّا من حيث الخواص فالواجب هو: ما يمدح فاعله ويذم تاركه قصدًا[٣]، إذ يقول الشوكاني: (ما يمدح فاعله ويذم تاركه)[٤]. وعرفه الآمدي: (هو عبارة عن خطاب الشرع بما ينتهض تركهُ سببًا للذم شرعًا في حالة ما).

فالقيد الأول: احتراز عن خطاب غير الشارع، والثاني: احتراز عن بقية الأحكام، والثالث: احتراز عن ترك الواجب الموسَّع في أول الوقت فإنه سبب للذم بتقدير إخلاء جميع الوقت عنه.

وأيضًا عند ترك الواجب المخير فإنه سبب للذم بتقدير ترك البدل[٥].

وقد فرق الحنفية ـ كما سيأتي بحثه ـ بين الفرض والواجب، إذ أنهم جعلوا الفرض أعلى مراتب الوجوب ثم الواجب. إذ أنَّ الفرض عندهم بنوه على طلب الحتم والإلزام، ومقطوع به بدليل قطعي. كالقرآن الكريم والسنة النبوية المتواترة أو المشهورة.

---

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي: ١٢/ ٥٩.

(٢) شرح العضد لمختصر المنتهى: ١/ ٢٢٨، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد: ص٥٢.

(٣) شرح العضد لمختصر المنتهى: ١/ ٢٨٨، المستصفى، للغزالي: ١/ ٦٩، والإبهاج، للسبكي: ٢/ ١٤١، والتقرير والتحبير: ٢/ ١١٤، والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد: ص٥٩٣، وروضة الألفاظ، لابن قدامة: ١/ ٩٠.

(٤) إرشاد الفحول، للشوكاني: ص٦.

(٥) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج١، ١/ ٨٦.

مثاله: قال تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِن ثُلُثَيِ ٱلَّيْلِ وَنِصْفَهُۥ وَثُلُثَهُۥ وَطَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلَّذِينَ مَعَكَ ۚ وَٱللَّهُ يُقَدِّرُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ۚ عَلِمَ أَن لَّن تُحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ ۖ فَٱقْرَءُوا۟ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ﴾ [المزمل: ٢٠]، فالقراءة في الصلاة فرض؛ لأنها ثابتة بدليل قطعي.

وأمَّا الوجوب عند الحنفية: هو الذي ثبت بدليل ظني، وحكمه اللزوم عملاً، فلا يكفر جاحده، ويفسق تاركه.

مثاله: عن عبادة بن الصامت ﷺ قال: قال النبي ﷺ: «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب» رواه البخاري[1]. هو من باب الواجب كون دليلها خبر آحاد، لأن الله تعالى قدره علينا كالوتر، وزكاة الفطر والأضحية[2].

أما الشافعية وجمهور الأصوليين فإنهم أصَّلوا القاعدة على أن الفرض والواجب مترادفان ـ كما سيأتي بحثه ـ فلا فرق بينهما فعدُّوه مرتبة واحدة وسموه: بالواجب، على وجه الحتم والإلزام، سواء أكان من دليل قطعي أم ظني[3].

ويؤصل الوجوب من عدة وجوه منها:

١ ـ صيغة الأمر، قال تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرْكَعُوا۟ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾ [البقرة: ٤٣].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه: ١/ ٢٦٣، برقم (٧٢٣)، كتاب صفة الصلاة، باب وجوب القراءة للإمام والمأموم في الصلوات كلها في الحضر والسفر وما يجهر فيها وما يخافت.

(٢) ينظر: أصول الجصاص: ١/ ٩٢، وأصول السرخسي: ١/ ١١٠، ومسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت، لمحب الله بن عبد السكوت: ١/ ٥٨، والوصول إلى قواعد الأصول، للتمرتاشي: ص١٢٥.

(٣) ينظر: التبصرة، للشيرازي: ص٩٤، والمحلي على جمع الجوامع: ١/ ٨٨، والقواعد والفوائد الأصولية، لابن اللحام: ص٦٣٠.

٢ ـ المصدر النائب عن فعله، قال تعالى: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَضَرْبَ ٱلرِّقَابِ﴾ [محمد: ٤].

٣ ـ الفعل المضارع المقترن باللام، قال تعالى: ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُۥ فَلْيُنفِقْ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا سَيَجْعَلُ ٱللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا﴾ [الطلاق: ٧].

٤ ـ مادة الفعل، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[البقرة: ١٨٣].

٥ ـ الطلب الجازم، قال تعالى: ﴿فِيهِ ءَايَٰتٌۢ بَيِّنَٰتٌ مَّقَامُ إِبْرَٰهِيمَ وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ٩٧].

وهناك أساليب في اللغة العربية تدل على هذه الوجوه.

آراء العلماء:

رأي الحنفية: إنَّ الفرض والواجب لفظان متغايران، إذ الفرض أعلى مرتبة من الواجب[1].

رأي الشافعية: إن الفرض والواجب لفظان مترادفان، وهما بمرتبة واحدة[2].

---

(١) ينظر: أصول الجصاص: ١/ ٩٢ ـ ٩٣، والوصول إلى قواعد الأصول، للتمرتاشي: ص١٢٥.

(٢) وهو مذهب جمهور الأصوليين من المالكية والحنابلة والشيعة الإمامية والشوكاني. ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج١، ١/ ٨٧، ونهاية السول للأسنوي: ص٢٢ ـ ٢٣، والمستصفى، للغزالي: ص٩٦ ـ ٧٠، والإبهاج شرح المنهاج، للسبكي: ٢/ ١٤١، والبحر المحيط، للزركشي: ١/ ١٤٠ وما بعدها، وشرح الكوكب المنير، للفتوحي: ١/ ٣٤٥ وما بعدها، والتمهيد، للأسنوي: ص٥٨، وتحفة المسؤول في =

تحرير محل النزاع:

اتفق جمهور الحنفية والشافعية على أنَّ الطلب في الفرض والواجب على وجه الحتم والالزام، ولكن خلافهم انبنى من وجهين:

١ ـ المعنى اللغوي لكل منهما.

٢ ـ ورود النص هل هو بدليل قطعي أو ظني؟

الأدلة ومناقشتها:

حجة الحنفية:

١ ـ قال تعالى: ﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ وَأَن تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَلَا تَنسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾[البقرة: ٢٣٧] ﴿فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾؛ أي: قدرتم، فالفرض في اللغة التقدير.

وقال تعالى: ﴿سُورَةٌ أَنزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا وَأَنزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لَّعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[النور: ١]؛ أي: قطعنا الأحكام قطعًا[1].

إذ أنَّ اللغة قد فرقت بين الفرض والواجب، فالفرض؛ معناه: التقدير والقطع، والواجب؛ معناه: السقوط، قال تعالى: ﴿وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾؛ أي: سقطت على الأرض، فالمقطوع؛ يعني: أنه المقطوع عما يغايره من جنسه المشروع أو كونه

= شرح مختصر منتهى السول، للرهنوي: ٢/ ١٧، ولباب المحصول في علم الأصول، لابن رشيق المالكي: ١/ ٢١١، وتمهيد القواعد، للشهيد الثاني العاملي: ص٢٩، وإرشاد الفحول، للشوكاني: ص٦ ـ ٧.

(١) ينظر: أصول السرخسي: ١/ ١١٠.

مقطوعًا عند احتمال أن لا يكون ثابتًا؛ لأن ثبوته بدليل لا شبهة فيه، والمقدر بحيث لا يحتمل زيادة ولا نقصًا، والشرع يعتمد اللغة في إقرار الأحكام[1].

وقد رد: إنَّ الآية الأولى يقصد بها بيان ما تستحقه من المهر المسمى، والأمر هنا لا يجب تنفيذه بطريق القطع، بحيث يأثم تاركه، بل ربما تعفو المرأة عن حقها، أو أن يعفو الرجل عن حقه فلا يؤدي شيء من ذلك.

وأمّا الآية الثانية يقصد بها بيان أحكام تلك السورة المنزلة لتتضح مدلولاتها للأم[2].

وأما التفرقة بين الفرض والواجب في اللغة، إذ أنَّ الوجوب في اللغة مصدر وجب، بمعنى ثبت ولزم، وهو غالب استعماله، وثبوت الشيء قد يكون مقطوعًا به أو مظنونًا.

وأمّا «وجب» بمعنى «سقط»، فمصدره «الوجبة» يقال: وجب وجبة؛ أي: سقط، وأمّا «وجب» بمعنى «خفق» واضطرب فمصدره «وجب»، والوجوب هنا معناه: الثبوت واللزوم، ولا يناسب المقام أنْ يكون بمعنى السقوط[3].

وأجيب: إنَّ الفرض أعلى مراتب الوجوب، والواجب دون الفرض، ألا ترى أنَّا نقول: الوتر واجب، وليس بفرضٍ، وصلاة العيد واجبة وليست بفرض، إذ قال النبي ﷺ: «غسل الجمعة واجبٌ على كل محتلم» رواه الإمام أحمد، وقال

---

(١) كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٢/ ٣٠٠ ـ ٣٠١.

(٢) ينظر: الأم، للشافعي: ٥/ ٦٤، ومنهج المتكلمين في استنباط الأحكام الشرعية، د. مفضي خرابشة: ص١٧٩.

(٣) ينظر: لسان العرب، لابن منظور: ١/ ٧٩٣، مادة (وجب)، والإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج١، ١/ ٨٧.

عنه الطبراني: تفرد به أبو كريب[1]. ولم يُرِدْ به الفرض، ولا يجوز لنا أنَّ نقول: إنه فرض على كل محتلم.

والدليل على أنَّ معنى الفرض يخالف معنى الواجب[2]؛ أنه قد يمتنع إطلاق الفرض فيما لايمتنع فيه إطلاق الواجب؛ لأنَّا نطلق أنه يجب على الله تعالى من جهة الحكمة مجازاة المحسنين، ولا نقول أنَّ ذلك فرض عليه.

٢ ـ إنَّ معنى الفرض هو الأصل؛ لأنَّه الأثر الحاصل بالجزاء الواقع في السنة ونحوها فشبه ما لزم وثبت بذلك الأثر.

وأما الوجوب السقوط، قال تعالى: ﴿وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾[الحج: ٣٦]، يعني: سقطت، قال الشاعر: حتى كان أقل واجب.

أي: ساقط، فجعل ما لزم في الشرع بمنزلة الشيء الذي سقط، ويثبت في الموضع، فكان معنى الفرض أثبت منه؛ لأنَّ هناك أثرًا لا يزول، والساقط في الموضع فقد زال عن الموضع من غير تأثير يحصل فيه، فلمَّا كان الفرض في اللغة أثبت من الوجوب قلنا: إنَّ الفرض ما كان في أعلى مراتب اللزوم والثبوت[3].

وقد رد: إنَّ هذا الاصطلاح وإنْ اشتهر عندكم فإنَّه كثر في استعمالاتكم ما يخالفه، وهو إطلاق الفرض على ما ثبت بدليل ظني، والواجب ما ثبت بدليل قطعي كقولكم: الوتر فرض، وتعديل الأركان فرض ونحو ذلك، ويسمونه فرضًا

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده: ٣/ ٦٠، برقم (١١٥٩٥)، مسند المكثرين من الصحابة، مسند أبي سعيد الخدري ﷺ.

(٢) ينظر: أصول الجصاص: ١/ ٩٢.

(٣) ينظر: أصول الجصاص: ١/ ٩٢.

عمليًا يلـزم اعتقاده حقيقـة، وكقولهم: الصـلاة واجبة، والزكـاة واجبة كما قـال الكمال[(١)].

وإن التقييد لابدَّ أنْ يخرج من الحد أكثر الواجبات وهي المضيقة والمحتمـة وفروض الأعيان، ولا جرم أن في بعض مقطوعًا كان أو مظنوناً فالتخصيص تحكم.

والمظنون لما لم يعلم تقديره علينا، كيف يقال: أنه فرض؛ أي: مقدر علينـا والمقطوع لما كان معلوم التقدير كيف يقال: أنه ساقط.

أجيب: إنَّ تقدير الحكم علينا لا يتوقف على القطع بل يكفي فيه الظن، وكون الشيء معلوم التقدير لا ينافي السقوط علينا بمعنى النسخ[(٢)].

حجة الشافعية والجمهور:

١ ـ قال تعالى: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ ۚ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي ٱلْحَجِّ ۗ وَمَا تَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ ٱللَّهُ ۗ وَتَزَوَّدُوا۟ فَإِنَّ خَيْرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقْوَىٰ ۚ وَٱتَّقُونِ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[البقرة: ١٩٧].

وجه الدلالة: أراد الله تعالى فيه: من أوجب فيهن الحج[(٣)].

وقد رد: إن الحـج ثبت وجوبه بطريق مقطـوع به، فلهذا أطلق عليه اسـم الفرض[(٤)].

---

(١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي: ١/ ١٢٤.

(٢) نهاية السول، للأسنوي: ص٢٣.

(٣) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، للطبري: ٢/ ٢٦٧، والإحكام في أصول الأحكـام، للآمدي: مج١، ١/ ١٤٠.

(٤) ينظر: العدة، لأبي يعلى: ٢/ ٣٨١، وتبيين الحقائق، للزيلعي: ٢/ ١٠، وفتح القدير، لابن الهمام: ٢/ ٤٣٦.

وأجيب: إن الحج قد ثبت بطريق مقطوع به، بخلاف دخول العبد في الحج ونيته[١].

٢ ـ لو كان الفرض هو ما ثبت بطريق مقطوع لكان التعريف غير مانع من دخول غير الفرائض، إذ يجب أن تسمى النوافل فرائض؛ لأنها تثبت بطريق مقطوع به[٢].

وقد رد: إنَّ للفرض شرطين، أحدهما: تضمنه معنى الوجوب، والثاني: ثبوته بدليل مقطوع به، والنوافل وإنْ ثبتت بطريق مقطوع به فإنَّها لم تستكمل الشرط الأول وهو تضمنها معنى الوجوب[٣].

وأجيب: إننا متفقون معهم على أن الواجب منه ما يثبت بدليل قطعي، ومنه ما ثبت بدليل ظني، فالمسألة مسألة اصطلاح، ولا مشاحة في الاصطلاح[٤]، إذ إننا لا ننكر انقسام الواجب إلى مقطوع ومظنون، إذ لا حجر في الاصطلاحات الأصولية بعد أن تفهم المعاني من خلالها[٥].

---

(١) ينظر: البحر المحيط، للزركشي: ١/ ١٤٣ وما بعدها، والتقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ٢/ ١٤٨، وحاشية العطار على شرح الجلال المحلي: ١/ ١٢٤، وكشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٢/ ٣٠٣.

(٢) العدة، لأبي يعلى: ٢/ ٣٨٤، والتبصرة، للشيرازي: ص٩٤.

(٣) ينظر: العدة، لأبي يعلى: ٢/ ٣٨١، وكشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٢/ ٣٠٢.

(٤) الإبهاج في شرح المنهاج، للسبكي: ٢/ ١٤١، نهاية السول: ص٢٤.

(٥) ينظر: المستصفى، للغزالي: ص٧١.

٣ ـ إن تخصيص الفرض بما ثبت بطريق مقطوع لا دليل عليه من جهة الشرع، ولا من جهة اللغة، فكان باطلاً[١].

وقد رد: إنَّ أهل اللَغة قد فرقوا بينهما في العبارة، فقالوا: إنَّ الفرض: عبارة عن التأثير، والوجوب: عبارة عن السقوط، فلمَّا وجدنا التأثير أبلغ من السقوط، جعلنا الفرض عبارة عما ثبت من طريق مقطوع علمه، ليكون له مزية[٢].

وأجيب: إنَّ اختلاف أسباب الوجوب، وقوة بعضها على بعض ومن حيث الظهور الخفاء والقوة والضعف.

لا يوجب اختلاف الشيئين في أنفسهما، بدليل ثبوت المصادر بالأخبار المتواترة وأخبار الآحاد والكل متساوٍ[٣].

٤ ـ إن لفظ الوجوب آكد من لفظ الفرض، إذ لفظ الفرض يحتمل من المعاني مالا يحتمله الواجب، ألا ترى أن الفرض مستعمل في التقدير، والإنزال، والبيان، والقطع بمعنى حزَّ أيضًا مثال الأول: كفرض الحاكم نفقة المرأة إذا قدرها، ومثال الثاني: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِى فَرَضَ عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لَرَآدُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ ۚ قُل رَّبِّىٓ أَعْلَمُ مَن جَآءَ بِٱلْهُدَىٰ وَمَنْ هُوَ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾[القصص: ٨٥]، أي: أنزلنا عليك، ومثال الثالث: قوله تعالى: ﴿سُورَةٌ أَنزَلْنَٰهَا وَفَرَضْنَٰهَا وَأَنزَلْنَا فِيهَآ ءَايَٰتٍۭ بَيِّنَٰتٍ لَّعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[النور: ١]، أي: بيناها[٤]،

---

(١) ينظر: التبصرة، للشيرازي: ٩٤، التمهيد، للأسنوي: ص٧، والإبهاج في شرح المنهاج، للسبكي: ١/ ٥٥.

(٢) ينظر: المطلع على أبواب الفقه، للبعلي: ص١٧، أصول الجصاص: ٢/ ٩٢.

(٣) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج١، ١/ ١٩٧.

(٤) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، للطبري: ٩/ ٢٥٥.

إذ الواجب لا يحتمل إلا معنًى واحدًا، وهو سقوطه عليه[١].

رد وترجيح:

إن التفرقة بين الفرض والواجب هو الراجح والله تعالى أعلم لأن الشافعية والجمهور قالوا: إن القاعدة عائدة إلى مسألة اصطلاح، ونحن لا ننكرها، إذ لا مشاحة في الاصطلاح، فالواجب والفرض اشتركا في أنهما: اسم لما يثاب على فعله، ويعاقب على تركه. فإن كانا متساويين في هذا المعنى. لم يبق إلا أن نبحث عن دليل وروده هل هو قطعي أم ظني لترجيح أحدهما على الآخر، فثبت أن الفرض: أنه ما ثبت بدليل قطعي، والواجب: ما ثبت بدليل ظني، فالفرض أعلى ويشمل الواجب وزيادة[٢]. والله تعالى أعلم.

* القاعدة الثانية ـ تقسيمات الواجب:

أقسام الواجب:

للواجب أقسام أربعة هي:

١ ـ الواجب من حيث وقت الأداء.

٢ ـ الواجب من حيث التقدير.

٣ ـ الواجب من حيث اللزوم بفعله.

٤ ـ الواجب من حيث المطلوب به.

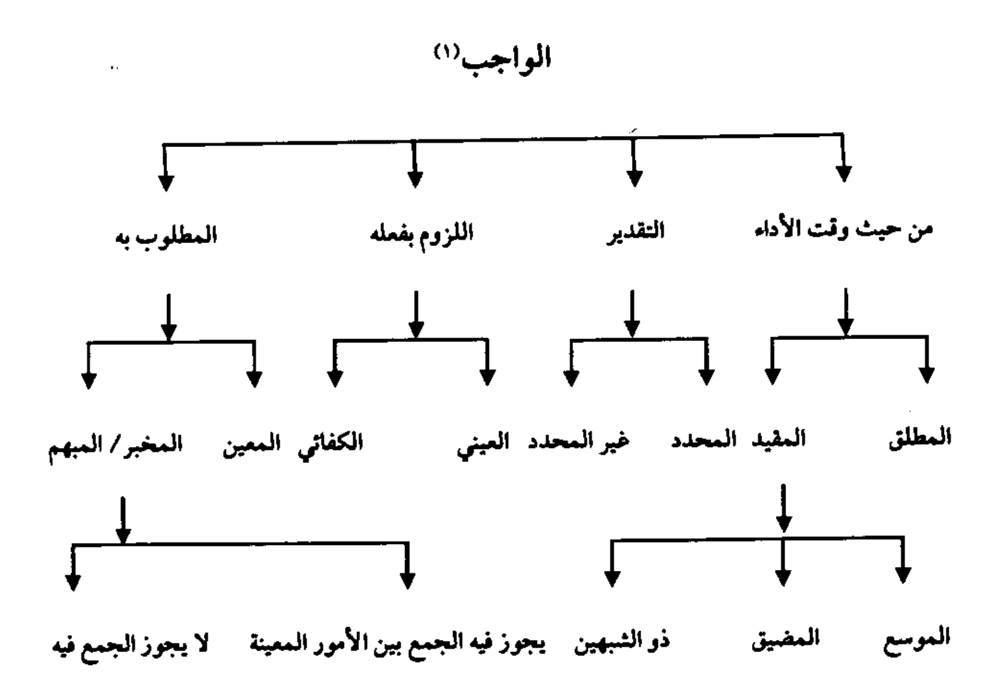
وتنقسم هذه التقسيمات كما هو في المخطط الآتي:

---

(١) ينظر: التبصرة، للشيرازي: ٩٥، العدة، لأبي يعلى: ٢/ ٣٨١ ـ ٣٨٢.

(٢) ينظر: نهاية السول: ٢٤، والمصادر السابقة.

الواجب[١]



من خلال المخطط البياني نجد أنَّ الحنفية والشافعية قد اختلفوا في تقسيمات الواجب بما يأتي:

أن الواجب المقيد من قسم وقت الأداء ينقسم عند الحنفية إلى ثلاثة أقسام هي: الموسع والمضيق وذو الشبهين؛ أي: المشكل كما سماه العطار، وعند الجمهور إلى قسمين: موسع ومضيق. وسأكتفي بتعريف هذه الأقسام فقط؛ لأن الخوض فيها سيدخلني في الآثار المترتبة على هذا الاختلاف ـ وليس موضوع أطروحتي ـ.

الواجب المطلق: هو ما طلب الشارع فعله حتمًا، ولم يتعين وقت لأدائه[٢].

---

(١) يمكن مراجعة تقسيمات الواجب في أصول الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي: ١/ ٤٨ ـ ٦٧. وقد لخصت هذه التقسيمات على شكل مخطط بياني لأجل سهولة المعرفة.

(٢) ينظر: التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ٢/ ١٣٧، وأصول الفقه الإسلامي، =

إذ له أن يؤخره إلى زمن آخر.

مثاله: كفارة الحانث؛ لأنَّ الفوت فيه الموت والعمرُ ثابت للحال، والموت محتمل فلا يرتفع الثابت بالمحتمل[1].

الواجب المقيد أو المؤقت: هو ما طلب الشارع فعله حتمًا في وقت معين، إذ حدد له زمنًا معينًا، لا يتجاوزه المكلف بغير عذر فيصبح إثمًا. مثاله الصلوات الخمس وصوم رمضان[2].

وقد قسم الحنفية المقيد إلى ثلاثة أقسام هي:

١ ـ **الواجب الموسع:** هو الوقت الذي وقته الشارع، إذ يسعه ويسع غيره، ويسمى موسعًا أو ظرفًا، مثاله: صلاة الظهر مع أداء صلاة أخرى[3].

٢ ـ **الواجب المضيق:** هو الذي يكون وقته المحدد له يسعه وحده ولا يسع غيره من جنسه، ويسمى مضيقًا أو مغايرًا.

مثاله: صوم رمضان، وقت مضيق لا يسع إلا صوم رمضان[4].

٣ ـ الواجب ذو الشبهين: أو كما سماه العطار «المُشكِل»: وهو الذي لا يسع

= د. وهبة الزحيلي: ١/ ٤٩.

(١) كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ١/ ٢٤٨.

(٢) ينظر: حاشية العطار على شرح الجلال، للمحلي: ١/ ٢٤٣، كشف الأسرار: ١/ ٢١٧ وما بعدها، أصول الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي: ١/ ٤٩.

(٣) ينظر: المصدرين السابقين نفسيهما.

(٤) ينظر: البحر المحيط: ١/ ٢٤٧، كشف الأسرار: ١/ ٢١٧ وما بعدها، أصول الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي: ١/ ٥٠.

وقته غيره من جهة، ولا يسع غيره من جهة أخرى، مثاله: الحج[١].

أمّا الشافعية وجمهور العلماء من المالكية والحنابلة فقسموه إلى قسمين هما:

الواجب المضيق: هو أنْ يكون وقت الواجب مقدراً بقدر الفعل بحيث ضيق على المكلف به حتى لا يجد سعة يؤخر فيها الفعل أو بعضه، كاليوم بالنسبة إلى الصوم.

والواجب الموسع: هو أن يكون وقت الواجب أكثر من وقت فعله، مثل: الصلوات[٢].

بعدما عرفنا تقسيم الواجب والفرق بين الحنفية والشافعية فإنهم اختلفوا في قاعدتين في هذا القسم:

١ ـ وقت الأداء.

٢ ـ قضاء الواجب.

أولاً ـ وقت الأداء:

الأداء: هو فعل الواجب في الوقت المقدر له شرعًا.

القضاء: فعل الواجب بعد انقضاء الوقت.

الوقت: هو الزمان المقدر له شرعًا مطلقًا، أي: موسعًا، كزمان الصلوات الخمس، والضحى والعيد، أو مضيقًا، كزمان صوم رمضان[٣].

---

(١) ينظر: حاشية العطار على شرح الجلال، للمحلي: ١/ ٢٤٣، كشف الأسرار: ١/ ٢١٧، أصول الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي: ١/ ٥٠.

(٢) ينظر: المصادر السابقة، وتخريج الفروع على الأصول، للزنجاني: ٣١ ـ ٣٣.

(٣) ينظر: روضة الناظر، المستصفى: ص١٦، وأصول الشاشي: ص٤٢، الإحكام في =

آراء العلماء:

رأي الحنفية: تثبت السببية لوجوب الأداء بأول الوقت موسعًا إلى آخر الوقت، قضاءً، لثبت الوقت، أي: إنَّ السبب هو الجزء الذي يتصل به الأداء من الوقت، فإنْ لم يؤد تعين الجزء الأخير الذي يسم الواجب للسببية، وبعد خروج الوقت تضاف السببية إلى جملة الوقت[1].

رأي الشافعية: إنَّ وقت الأداء في أول علامة توجه الخطاب، أي: إنَّ أول أجزاء وقت التكليف هو سبب الإيجاب. فمتى ابتدأ صار المكلف مطالبًا بالفعل، مخيّرًا في جميع أجزاء الوقت، فالسبب هو الجزء الذي يزول فيه المانع من الوقت[2].

الأدلة ومناقشتها:

حجة الحنفية:

لقد بنى الحنفية هذا الرأي على طريقتين في استنباط قواعدهم الأصولية من

= أصول الأحكام، للآمدي: ١/ ٥٦، وشرح المحلي، جمع الجوامع: ١/ ٨٢ ـ ٨٩، وشرح العضد لمختصر المنتهى: ١/ ٢٣٢ وما بعدها، مرآة الأصول: ١/ ٢٥٠ وما بعدها، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد: ص٧٠، الإبهاج، للسبكي: ١/ ٤٦.

(١) ينظر: التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ٢/ ١١٦، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، لنظام الدين الأنصاري: ١/ ١٢٢ ـ ١٢٣، وتيسير التحرير، لابن أمير بادشاه: ٢/ ١٩٤ ـ ١٩٥.

(٢) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: ١ ـ ١/ ٩٢، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، لنظام الدين الأنصاري: ١/ ١٢٢ ـ ١٢٣، والتحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية، لابن الهمام ومعه شرحه تيسير التحرير، لأمير بادشاه: ٢/ ١٩٥ ـ ١٩٦، وأصول الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي: ١/ ٥٣ ـ ٥٤.

خلال الفروع الفقهية قالوا:

إن الشخص إذا لم يكن مكلفًا أول الوقت، ثم زال عنه المانع في آخر الوقت استقر الواجب في ذمته، فعليه الأداء أو القضاء.

ومثاله: الصبي والحائض، إذ وجوب القضاء خرج كون الأصل واجبًا، ولهذا فقد تحققت فيه الأهلية بعد مضي الوقت بإسلام أو بلوغ لا يجب عليه القضاء إجماعًا.

واستدل الحنفية أيضًا بقول النبي ﷺ: «فإذا نسي أحدكم صلاة أو نام عنها فليصليها إذا ذكرها» رواه الترمذي وقال عنه الدارقطني: وفيه عمر بن أبي عمر مجهول[1].

يقول فخر الإسلام البزدوي: (النائم والمغمى عليه إذا مرَّ عليهما جميع وقت الصلاة وجب الأصل وتراخى وجوب الأداء والخطاب)[2].

وأجيب: لو كان كذا ما روى فيه شرائط القضاء، كنية القضاء وغيرها، ودفع بأن عندكم لا فرق بين الأداء والقضاء في النية لا في الصلاة ولا في الصوم، بل يحتاج إلى أن ينوي ما عليه فيهما[3].

حجة الشافعية والجمهور:

١ ـ قال تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ إِنَّ قُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾[الإسراء: ٧٨].

---

(١) أخرجه الترمذي في صحيحه: ١/ ٣٣٤، برقم (١٧٧)، أبواب الصلاة، باب النوم عن الصلاة، والدارقطني في سننه: ١/ ٤٢١، برقم (١)، كتاب الصلاة، باب الحث لجار المسجد على الصلاة فيه إلا من عذر.

(٢) ينظر: أصول البزدوي: ص٤٢، وينظر: تيسير التحرير؛ لأمير بادشاه: ٢/ ١٩٥.

(٣) تيسير التحرير، لأمير بادشاه: ٢/ ١٩٥.

وجه الدلالة: الدلوك علامة على توجه الخطاب إلى المكلف في قوله تعالى: ﴿ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾.

٢ ـ عن ابن عباس ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «أمني جبريل عليه السلام عند البيت مرتين، فصلى بي الظهر حين زالت الشمس وكانت قدر الشراك، وصلى بي العصر حين كان ظله مثله، وصلى بي يعني المغرب حين أفطر الصائم، وصلى بي العشاء حين غاب الشفق، وصلى بي الفجر حين حرم الطعام والشراب على الصائم، فلما كان الغد صلى بي الظهر حين كان ظله مثله، وصلى بي العصر حين كان ظله مثليه، وصلى بي المغرب حين أفطر الصائم، وصلى بي العشاء إلى ثلث الليل، وصلى بي الفجر فأسفر، ثم التفت إلي فقال: يا محمد هذا وقت الأنبياء من قبلك، والوقت ما بين هذين الوقتين» رواه أبو داود، ورواه الحاكم بلفظ آخر، وقال عنه: حديث صحيح مشهور، ولهذا الحديث شاهدان[١].

وجه الدلالة: دل ذلك على التوسع على المكلف، وليس تعيين بعض الأجزاء للوجوب بأولى من تعيين البعض الآخر.

رد وترجيح:

إنَّ من شرط وجوب الأداء هو القدرة الممكنة إلا أنَّه لا يشترط وجودها عند الأمر، بل عند الأداء، فإن النبي ﷺ كان مبعوثًا إلى الناس كافة، وصح أمره في حق من وجد بعده، ويلزمهم الأداء بشرط أن يبلغهم ويتمكنوا من الأداء[٢]، وهذا هو الراجح، إذ عضّد رأيهم بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمُ ٱلصَّلَوٰةَ فَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ قِيَٰمًا

(١) أخرجه أبو داود في سننه: ١/ ١٦٠، برقم (٣٩٣)، كتاب الصلاة، باب في المواقيت، والحاكم في مستدركه: ١/ ٣١٠، برقم (٧٠٤)، كتاب الصلاة، باب في مواقيت الصلاة.

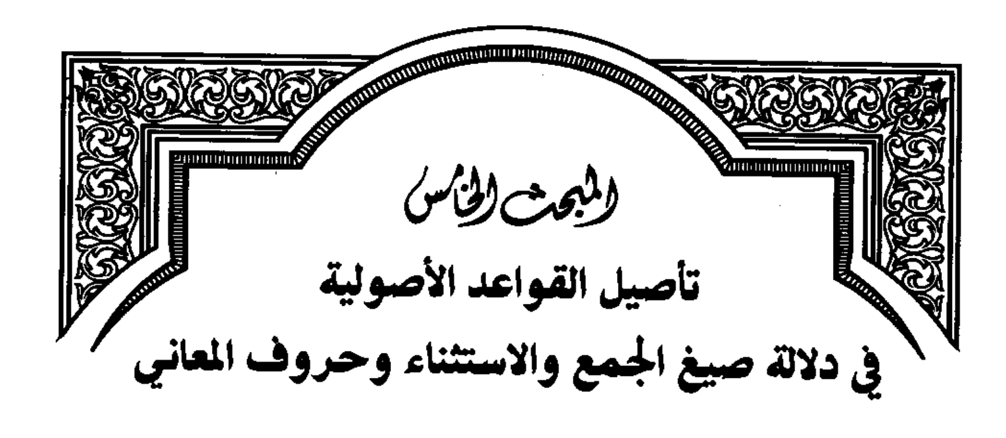
(٢) تيسير التحرير: ٢/ ١٩٥.

وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ فَإِذَا اطْمَأْنَنتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ إِنَّ الصَّلَوٰةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَٰبًا مَّوْقُوتًا ﴾[النساء: ١٠٣]. إذ يحتمل أن يكون المعنى وإن لم ينتف وجوب الأداء بأن يجب الأداء في أول الوقت كان ذلك الوجوب غير موقت.

وفي حالة النوم في هذا الوقت قد استغرق النوم جميع الوقت فكان مقتضاه وجوب الأداء في وقت آخر[1].

* * *

(١) المصدر نفسه: ٢/ ١٩٥.



المبحث الخامس
تأصيل القواعد الأصولية
في دلالة صيغ الجمع والاستثناء وحروف المعاني

وفيه:

ـ توطئة.

ـ **المطلب الأول: بناء الأحكام على أقل الجمع.**

ـ **المطلب الثاني: بناء الأحكام من حروف المعاني.**

* توطئة:

اختلف العلماء في عدد المخصصات، فمنهم من عدَّ الاستثناء والصفة والغاية تخصيصًا، ومنهم من عدَّها قيودًا.

يقول الشيخ أبو زهرة: (إنَّ كثيرًا من المخصصات ليست في حقيقة الأمر مخصصات، وإنَّما هي قرائن حالية أو قيود في القول لا يتم الكلام إلاَّ بها... والاستثناء والصفة والغاية قيود)؛ لأن الحنفية لا يسمونها تخصيصًا؛ لأنها متصلة وإنْ كانت تجعل العام مقصورًا على بعض أفراده[1].

لذا آثرت أن أضع الاستثناء والغاية بمبحث مستقل، إذ لم أضعه مع التخصيص؛ لأني لم أبحث في عائديتهم؛ لأن موضوع أطروحتي لا يتناولها، حتى وإنْ عُدّت مع المخصصات أو مع القيود، فالمسألة على ما أعتقد مسألة اصطلاح، ويقول العلماء: لا مشاحة في الاصطلاح.

---

(1) مالك، للشيخ أبو زهرة: ص٢٧٠، وأصول الفقه، للشيخ أبو زهرة: ص١٥٢.

* **المطلب الأول ـ بناء الأحكام على أقل الجمع:**

أصل بناء القاعدة:

أصّل الأصوليون هذه القاعدة من استمدادهم اللغوي: أنَّ أصل الجمع الثلاثة فصاعدًا، وهو قول أئمة اللغة[١].

قال الحنفية: (ووجه البناء: إنَّ مطمح نظرهم ـ علماء ومشايخ الأئمة ـ البحث عن أحوال الأدلة من حيث يثبت لها الأحكام، ولا شكّ أنَّ مبنى الأحكام العرف في الاستعمال، لا مجرد الأوضاع اللغوية، حتى أنها ربما تكون مهجورة ملحقة بالمجاز)[٢].

والأصل في ذلك قوله تعالى في محكم كتابه المبين في آية الميراث: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِى بِهَآ أَوْ دَيْنٍ ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾[النساء: ١١].

يقول الطبري: (إنَّ المعنى اثنان من أخوة الميت فصاعدًا على ما قاله أصحاب رسول الله ﷺ)[٣] إنما قيل ﴿إِخْوَةٌ﴾؛ لأن أقل الجمع اثنان؛ لأن الاثنين ضم شيء إلى شيء صارا جمعًا بعد أن كانا فردين فجمعا ليعلم أنَّ الاثنين جمع[٤]. والأصل في ذلك أيضًا: قوله: ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِى ٱلْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ ٱلْقَوْمِ

---

(١) ينظر: أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، لابن هشام: ١/ ١٢، والبحر المحيط، للزركشي: ٤/ ١٩٣.

(٢) مرآة الأصول، لمنلا خسرو: ص٢٨٢.

(٣) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، للطبري: ٣/ ٦١٦، والجامع لأحكام القرآن، للقرطبي: ٥/ ٦٢.

(٤) جامع البيان، للطبري: ٣/ ٦١٦.

وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَٰهِدِينَ ﴾[الأنبياء: ٧٨]. فهو دليل على أنّ أصل أقل الجمع اثنان[١].

ونظيره من الآيات الكريمة كثيرة، فللقاعدة أصل بعيدًا عن الخلاف التالي:

آراء العلماء:

رأي الحنفية: إنَّ أقل الجمع من الواحد إلى الثلاثة: أي: إنَّ أقل الجمع الثلاثة، إذ ذهب المحققون من أصحاب الإمام أبي حنيفة ـ رحمه الله تعالى ـ إلى أنَّ العام إنْ كان جمعًا أو في ما معناه يجوز تخصيصه إلى الثلاثة؛ لأنها أدناه[٢]، وبه قال الإمام الشافعي ـ رحمه الله تعالى ـ[٣].

رأي الشافعية: انقسم الشافعية في القاعدة، بالإضافة إلى موافقة إمامهم للجمهور إلاّ أنهم اختلفوا إلى آراء:

١ ـ أنَّ أقل الجمع اثنان. وبه قال بعض الشافعية منهم الغزالي.

٢ ـ أنَّ أقل الجمع واحد، وبه قال البعض الآخر، إذ نسب إلى الجويني.

٣ ـ التوقف، وحكي هذا عن الآمدي.

قال الآمدي: (إذا عرف مأخذ الجمع من الجانبين فعلى الناظر الاجتهاد في الترجيح وإلاّ فالوقف لازم)[٤].

---

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي: ١١/ ٢٦٨.

(٢) مرآة الأصول، لمنلا خسرو: ص١٢٦.

(٣) وبه قال جمهور العلماء، ومنهم المالكية والحنابلة والظاهرية والمعتزلة والشوكاني. ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج١، ٢/ ٤٣٥، والمحصول، لابن العربي: ص٧٧، القواعد والفوائد الأصولية، للبعلي: ص٢٣٨، والإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم: ٤/ ٤١٣، والمعتمد، لأبي الحسين البصري: ١/ ٢٣١، وإرشاد الفحول، للشوكاني: ص١٢٤.

(٤) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج١، ٢/ ٤٣٩.

أجيب على موقف الآمدي:

وموقف الآمدي هذا فيه نظر؛ لأن مجرد هذا الكلام عنه لا يكفي لإثبات كونه مذهبًا له، إذ أنَّ هذا الموطن ليس موطن الوقف، فإنَّ موطنه إذا توازنت الأدلة موازنة يصعب الترجيح بينهما(١).

تحرير محل الخلاف:

أقل الجمع الذي يمكن أن يخصص به العام، هل هو اثنان أو ثلاثة؟ ليس النزاع بين العلماء في لفظ الجمع المركب من الجيم والميم والعين، كما ذكره الجويني والكياهراسي وسليم الرازي، فإنَّ «ج، م، ع» موضوعها يقتضي ضم شيء على شيء، وذلك حاصل في الاثنين والثلاثة وما زاد على ذلك بلا خلاف.

إنَّ لفظ الجمع في اللغة له معنيان: الأول الجمع من حيث الفعل المشتق منه، الذي هو مصدر جمع يجمع جمعًا. والثاني: الجمع الذي هو لقب، وهو اسم العدد. إذ أنَّ البعض قد خلط بين النوعين فقال: إنَّ الاثنين أقل الجمع، وخالف بذلك جميع أهل اللغة، وسائر أهل العلم، فالخلاف ليس المدلول، وإنّما في الصيغ الموضوعة للجمع(٢).

الأدلة ومناقشتها:

سوف استعرض حجة المخالفين الشافعية، ومن خلال الردود سوف نعرف أدلة الحنفية وجمهور العلماء.

١ ـ قال تعالى: ﴿قَالَ كَلَّا فَٱذْهَبَا بِـَٔايَٰتِنَآ إِنَّا مَعَكُم مُّسْتَمِعُونَ﴾[الشعراء: ١٥]، وأراد به موسى وهارون.

---

(١) ينظر: إرشاد الفحول، للشوكاني: ص١٢٤.

(٢) ينظر: البحر المحيط، للزركشي: ٤/ ١٩٢، وإرشاد الفحول، للشوكاني: ص١٢٣.

أجيب: أن المراد به موسى وهارون وفرعون وقومه، وهم جمع.

٢ ـ قال تعالى: ﴿إِذْ دَخَلُوا عَلَىٰ دَاوُودَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لَا تَخَفْ خَصْمَانِ بَغَىٰ بَعْضُنَا عَلَىٰ بَعْضٍ فَاحْكُمْ بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ وَاهْدِنَا إِلَىٰ سَوَاءِ الصِّرَاطِ﴾ [ص: ٢٢].

أجيب: فلا حجة فيها، فإنَّ الخصم قد يطلق على الواحد وعلى الجماعة، فيقال: هذا خصمي، وليس في الآية ما يدل على أنَّ كل واحد من الخصمين كان واحدًا.

٣ ـ قال تعالى: ﴿قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ [يوسف: ٨٣]، وأراد به يوسف وأخاه.

أجيب: إنَّ المراد من الآية يوسف عليه السلام وأخوه شمعون الذي قال: ﴿فَلَمَّا اسْتَيْأَسُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيًّا قَالَ كَبِيرُهُمْ أَلَمْ تَعْلَمُوا أَنَّ أَبَاكُمْ قَدْ أَخَذَ عَلَيْكُمْ مَوْثِقًا مِنَ اللَّهِ وَمِنْ قَبْلُ مَا فَرَّطْتُمْ فِي يُوسُفَ فَلَنْ أَبْرَحَ الْأَرْضَ حَتَّىٰ يَأْذَنَ لِي أَبِي أَوْ يَحْكُمَ اللَّهُ لِي وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾ [يوسف: ٨٠].

٤ ـ قال تعالى: ﴿وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾ [الأنبياء: ٧٨]، وأراد به داود وسليمان.

أجيب: إنَّ المراد هم داود وسليمان عليه السلام والمحكوم له، وهم جماعة.

٥ ـ قال تعالى: ﴿هَٰذَانِ خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا فِي رَبِّهِمْ فَالَّذِينَ كَفَرُوا قُطِّعَتْ لَهُمْ ثِيَابٌ مِنْ نَارٍ يُصَبُّ مِنْ فَوْقِ رُءُوسِهِمُ الْحَمِيمُ﴾ [الحج: ١٩].

أجيب: فالجواب ما تقدم في قصة داود عليه السلام.

٦ ـ قال تعالى: ﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾ [النساء: ١١].

وجه الدلالة: أنَّ المراد اثنان فصاعدًا؛ لأن الأخوين يحجبان الأم من الثلث إلى السدس، كالثلاثة والأربعة، وكذا كل جمع في المواريث والوصايا[1].

أجيب: إنَّه لا نزاع في أنَّ أقل الجمع اثنان في باب الإرث استحقاقًا وحجبًا والوصية، لكن لا باعتبار أن صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدًا، بل باعتبار أنه ثبت بالدليل أن للاثنين حكم الجمع[2].

١ ـ قال تعالى: ﴿إِن تَتُوبَآ إِلَى ٱللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا ۖ وَإِن تَظَٰهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ هُوَ مَوْلَىٰهُ وَجِبْرِيلُ وَصَٰلِحُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۖ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ بَعْدَ ذَٰلِكَ ظَهِيرٌ﴾[التحريم: ٤].

وجه الدلالة: أي قلباكما، إذ ما جعل الله تعالى لرجل من قلبين[3].

أجيب: إنَّ إطلاق الجمع على الاثنين مجاز، بطريق إطلاق اسم الكل على الجزء، إذ أن الخطاب وإن كان مع اثنين وأنه ليس لكل واحد منهما في الحقيقة سوى قلب واحد غير أنه قد يطلق اسم القلوب على ما يوجد للقلب الواحد من الترددات المختلفة إلى الجهات المختلفة مجازًا، ومن ذلك قولهم لمن مال قلبه إلى جهتين أو تردد بينهما إنه ذو قلبين، وعند ذلك فيجب حمل قوله قلوبكما على جهة لفظ الجمع على الاثنين حقيقة، ويمكن أن يقال إنما قال قلوبكما تجوزًا حذرًا من استثقال الجمع بين تثنيتين[4].

٢ ـ عن أبي موسى الأشعري ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «اثنان فما فوقهما

(١) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج١، ٢/ ٤٣٤، وإرشاد الفحول، للشوكاني: ص١٢٤.

(٢) مرآة الأصول، لمنلا خسرو: ص٢٨١.

(٣) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج١، ٢/ ٤٣٤.

(٤) مرآة الأصول، لمنلا خسرو: ص٢٨١. والإحكام، للآمدي: مج١، ٢/ ٢٤٣.

جماعة»، رواه ابن ماجه، وقال في الزوائد: الربيع وولده بدر ضعيفان[١].

أجيب: إن النزاع ليس في (ج ، م، ع) وما يشتق منه؛ لأنه في اللغة ضم شيء إلى شيء، وهو حاصل في الاثنين بالاتفاق، وإنما الخلاف في صيغ الجمع وضمائره[٢].

ولو سلّم فلما دلّ الإجماع على أنَّ أقل الجمع ثلاثة، وجب تأويل الحديث، وذلك بأن يحمل على أنَّ للاثنين حكم الجمع في المواريث استحقاقًا وحجبًا، أو في الاصطفاف خلف الإمام، وتقدم الإمام عليهما، أو في إباحة السفر بهما، وارتفاع ما كان منهيًا في أول الإسلام من مسافر واحد أو اثنين، بناءً على غلبة الكفار، أو في انعقاد صلاة الجماعة بهما، وإدراك فضيلة الجماعة؛ وذلك لأن الغالب من حال النبي ﷺ تعريف الأحكام دون اللغات[٣].

ولهذا يقول منلا خسرو من الحنفية: (ها هنا إشكال: وهو أن المشايخ لم يفرقوا بين جمع القلة والكثرة، حيث حكموا على الإطلاق بأن الجمع المعرّف يتناول مسميات غير متناهية، وأنَّ أقله ثلاثة، وقد فرّق بينهما أهل العربية، ولا شك أنَّ استمداد الأصول من العربية، فكيف يستقيم المخالفة لما تقرر فيها؟)[٤].

ولهذا يقول أهل العربية: إنَّ جمع القلة يدلّ حقيقة على ثلاثة فما فوقها إلى

---

(١) أخرجه ابن ماجه في سننه: ١/ ٣١٢، برقم (٣٧٢)، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب الاثنان جماعة.

(٢) ينظر: مختصر ابن الحاجب بشرح العضد، : ٢/ ١٠٥ ـ ١٠٦، وحاشية التفتازاني على المختصر: ٢/ ١٠٥، ومرآة الأصول، لمنلا خسرو: ص٢٨١.

(٣) مرآة الأصول، لمنلا خسرو: ص٢٨٢.

(٤) مرآة الأصول، لمنلا خسرو: ص٢٨٢.

العشرة، وجمع الكثرة يدل على فوق العشرة إلى غير نهاية، ويستعمل كل منهما في موضع آخر مجازًا[١].

وقد رد: إنَّ اسم الجماعة مشتق من الاجتماع وهو ضم شيء إلى شيء، وهو متحقق في الاثنين حسب تحققه في الثلاثة وما زاد عليها، ولذلك تتصرف العرب وتقول جمعت بين زيد وعمرو فاجتمعا وهما مجتمعان، كما يقال ذلك في الثلاثة فكان إطلاق اسم الجماعة على الاثنين حقيقة[٢].

أجيب: ولولا أن ذلك مقتضى اللغة لما احتج ابن عباس ﷺ على عثمان ﷺ حينما ردّ الأم من الثلث إلى السدس بأخوين، إذ قال: (فالأخوان بلسان قومك ليسا بإخوة، فقال عثمان بن عفان: لا أستطيع أن أرد ما كان قبلي ومضى في الأمصار توارث به الناس)، رواه الحاكم، وقال عنه: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه[٣].

حجة الحنفية: فضلاً عمّا ردّ الحنفية ومن قال برأيهم فقد استدلوا:

١ ـ إنَّ أهل اللغة فرقوا بين رجلين ورجال، فإطلاق اسم الرجال على الرجلين رفع لهذا الفرق.

٢ ـ لو صح إطلاق الرجال على الرجلين لصح نعتهما بما ينعت به الرجال، ولا يصح أن يقال جاءني رجلان ثلاثة، كما يقال جاءني رجال ثلاثة، ولصح أن يقال رأيت اثنين رجالا كما يقال رأيت ثلاثة رجال.

---

(١) شرح ابن عقيل: ٢/ ٤٥٢، وينظر: شرح الرضي على الكافية: ١/ ١١١.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج١، ٢/ ٢٤٢.

(٣) أخرجه الحاكم في المستدرك على الصحيحين: ٤/ ٣٧٢، برقم (٧٩٦٠)، كتاب معرفة الصحابة ﷺ من كتاب الفرائض.

٣ ـ إن أهل اللغة فرقوا بين ضمير التثنية والجمع فقالوا في الاثنين فعلا وفي الجميع فعلوا، ويصح أن يقال ما رأيت رجالاً بل رجلين. ولو كان اسم الرجال للرجلين حقيقة لما صح نفيه.

٤ ـ أنه لو قال: لفلان عليَّ دراهم فإنه لا يقبل تفسيره بأقل من ثلاثة، وكذلك في النذر والوصية.

٥ ـ إن أدنى الجمع هو الثلاثة؛ لأن ما فوق الاثنين هو المتبادر إلى الفهم من صيغة الجمع[1].

جواب وترجيح:

١ ـ إن التفرقة بين رجلين والرجال أن اسم الرجلين جمع خاص بالاثنين والرجال جمع عام للاثنين وما زاد عليهما.

٢ ـ إن الثلاثة نعت للجمع العام وهو الرجال، ولا يلزم أن يكون نعتًا للجمع الخاص وهو رجلان، وبه يعرف الجواب عن امتناع قولهم رأيت اثنين من حيث إنَّ رجالاً اسم للجمع العام وهو الثلاثة وما زاد عليها، فلا يلزم أن يكون اسمًا لما دون ذلك، وبه يخرج الجواب عن الفرق بين ضمير التثنية وضمير الجمع فإن ضمير «فعلا» لجمع خاص وهو الاثنان و«فعلوا» ضمير ما زاد على ذلك.

٣ ـ إنه إذا رأى رجلين لا نسلم أنه يصح قوله ما رأيت رجالاً إلا أن يريد به ما زاد على الاثنين.

٤ ـ أما الأحكام فممنوعة على أصل من يرى أن أقل الجمع اثنان[2]، وهو الراجح؛ وذلك لقوة أدلتهم، ويؤيد ذلك: إفراد الإمام البخاري باب الاثنين وما فوقهما

---

(١) ينظر: مرآة الأصول، لمنلا خسرو: ص٢٨٠.

(٢) ينظر: الإحكام في اصول الأحكام، للآمدي: مج١، ٢/ ٤٣٨ ـ ٤٣٩.

جماعة، فعن أبي قلابة، عن مالك بن الحويرث ﷺ، عن النبي ﷺ قال: «إذا حضرت الصلاة فأذنا وأقيما ثم ليؤمكما أكبركما»[1].

* * *

• المطلب الثاني ـ بناء الأحكام من حروف المعاني:

أصل بناء الحروف:

الحروف: هي صلات بين الأسماء والأفعال، وكلها مبنية، ولها أقسام متعددة، وهي من اللغة العربية المحض، ولستُ أذكر ها هنا إلاّ ما ذكره الأصوليون.

وأقول ما قاله إمام الحرمين: (ثمَّ لا أجد بدًّا من ذكر معاني حروفٍ كثيرة الدوران في الكتاب والسنة)[2].

والأصل في الحروف أنَّها وُضعت للمعاني اختصارًا من التصريح بالاسم أو الفعل الدالّ على ذلك المعنى، كالهمزة فإنَّها تدلُّ على استفهام[3].

إنَّ الحرف لا يستقل بالمعنى، وعليه إشكال، فنقرر المرادَ أولاً، والإشارة إلى الإشكال ثانيًا، وحلَّه ثالثًا.

أما تقريره: أنَّ نحو «من»، و«إلى» مشروط في وضعها، دالة على معناها الإفرادي، وهو الابتداء والانتهاء، وذكر متعلقاتها من دار أو سوق أو غيرهما مما يدخل فيه الحرف ومنه الابتداء وإليه الانتهاء، والاسم نحو «الابتداء» و«الانتهاء»، والفعل نحو: «ابتدأ» و«انتهى» غير مشروط فيه ذلك.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه: ١/ ٢٣٤، برقم (٦٢٧)، كتاب الجماعة والإمامة، باب اثنان فما فوقهما جماعة.

(٢) البرهان، للجويني: ١/ ١٧٩ ـ ١٨٠.

(٣) اللباب في علل البناء والإعراب، للعكبري: ١/ ٣٥٥.

أما الإشكال نحو: بعض، وفوق وتحت... وخلف وأمام، مما لا يحصى، إذ لم يجوز الواضع استعمالها إلاّ بمتعلقاتها.

وأما الحلّ: إنَّها وإنْ لم يتفق استعمالها إلاّ كذلك؛ لأمر ما عَرَضَ، فغير مشروط وضعها دالة على ذلك.

فالحرف: ما وضع باعتبار معنى عام، وهو نوع من النسبة، كالابتداء والانتهاء، لكل ابتداء وانتهاء معين بخصوصه. والنسبة لا تتعين إلاّ بالمنسوب إليه، فالابتداء الذي للبصرة ـ مثلاً ـ يتعين بالبصرة، والانتهاء الذي للكوفة يتعين بالكوفة[1]... وهكذا.

أولاً ـ دعوة الاستثناء:

*** توطئة:**

من باب حروف المعاني حروف الاستثناء، إذ سميت حروفًا؛ لأن الأصل فيها كلمة «إلا»، وهي حرف لأنها لازمة للاستثناء في أصل الوضع، وباقي حروف الاستثناء تبع لها وهي: (غير، سوى، سواء، لا يكون، ليس، خلا، عدا، ما خلا، ما عدا، حاشا). وزاد جماعة من النحويين، منهم أبو بكر بن السراج الحروف التالية: «لا سيما» و«بيد» بمعنى «غير» و«بله» بمعنى «دع»، وهذه الحروف قد تكون للاستثناء وغيره.

والاستثناء لغةً: من الثَّني، ثنيت الشيء إذا صرفته، وثُنِيَ الثوب إذا كُفَّ وعطف عن أطراف الأذيال والأكمام، وهو مصدر استثنيت الذي هو إخراج الشيء مما دخل فيه غيره بـ «إلا» أو إحدى أخواتها[2].

---

(١) ينظر: شرح الكوكب المنير، للفتوحي: ١/ ٢٢٦ ـ ٢٢٧.

(٢) ينظر: لسان العرب، لابن منظور: ١٤/ ١١٥، مادة (ثني)، والمطلع، للبعلي: =

وعرَّفه الأصوليون بما يلي:

يقول الآمدي: (الاستثناء عبارة عن لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال بحرف «إلا» أو أخواتها على أن مدلوله غير مراد مما اتصل به ليس بشرط ولا صفة)[١].

فلفظ الاستثناء يوجب انعدام المستثنى منه في القدر المستثنى مع بقاء العموم بطريق المعارضة كالتخصيص، إلا أن الاستثناء متصل بالكلام والتخصيص منفصل[٢].

وقد أجيب: وأما بيان موجبه فهو أن الاستثناء يمنع التكلم بحكمه؛ أي: مع حكمه بقدر المستثنى فيجعل تكلمًا بالباقي بعد الاستثناء، وينعدم الحكم في المستثنى لعدم الدليل الموجب له مع صورة التكلم به بمنزلة الغاية فيما يقبل التوقيت، فإن الحكم ينعدم فيما وراء الغاية لعدم الدليل الموجب له، لا لأن الغاية توجب نفي الحكم فيما وراءها، وعندكم: موجبه امتناع الحكم في المستثنى لوجود المعارض كامتناع ثبوت حكم العام فيما خص منه لوجود المعارض صورة وهو دليل الخصوص. وأصل الخلاف في التعليق بالشرط، فإن التعليق بالشرط عندكم لا يخرج الكلام من أن يكون إيقاعًا بل يمتنع وقوعه لمانع وهو التعليق، أو عَدَمُ الشرط فكذلك الاستثناء، ولكن التعليق يُخْرِجُ الكلام مِنْ أَنْ يكون إيقاعًا ويمتنع ثبوت الحكم في المحل لعدم العلة مع صورة التكلم بها فكذا الاستثناء.

لهذا فإنَّ الحنفية قالوا: إنَّ الاستثناء لفظ يدخل على الكلام العام فيمنعه من اقتضاء العموم والاستغراق حتى يصير كأنه لم يتكلم إلا بالقدر الباقي بعد الاستثناء[٣].

= ص٣٣٧، والمغرب، للمطرزي: ٢/ ٤٤٢.

(١) تخريج الفروع على الأصول، للزنجاني: ص١٤١.

(٢) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٣/ ١٢٣.

(٣) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج١، ٢/ ٤٩٢.

ونبين أدلة المخالفين عند مناقشة قاعدة الاستثناء في النفي أم في الإثبات.

أصل بناء القاعدة:

إن الحنفية بنوا هذه القاعدة على أساسين هما: المنطق واللغة.

فأما المنطق: فإن القاعدة الفعلية تقول: لا يجوز اجتماع سوادين أو بياضين في محل واحد؛ لأننا لو قدرنا اجتماعهما، وانعدم أحدهما فإنما ينعدم أحد الضدين بطريان الآخر، فيفضي إلى اجتماع السوادين والبياضين في المحل الواحد، وهذا محال، إذ ليس البياض وعدم السواد في ذلك المحل شيئًا واحدًا، فاجتماع السواد والبياض ممتنع لذاته[1].

وأما اللغة: فإن القاعدة اللغوية تقول: لا يجوز اجتماع عاملين في معمول واحد، إذ لو قدرنا اجتماع ناصبين لمنصوب واحد، فلو انعدم أحدهما، فإنما ينعدم الضد وهو الرفع والجر، فيؤدي إلى اجتماع الرفع والنصب في معمول واحد، وهذا محال أيضًا[2].

ومثال على ذلك: إن الحنفية لم يفرقوا بين التخصيص والاستثناء، ولهذا أصّلوا القاعدة على مثال التخصيص التالي:

قال تعالى في شأن السرقة: ﴿فَمَن تَابَ مِنۢ بَعۡدِ ظُلۡمِهِۦ وَأَصۡلَحَ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَتُوبُ عَلَيۡهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٌ﴾[المائدة: ٣٩]، فكان حكم التخصيص فيه مقصوراً على ما يليه، فكذلك الاستثناء؛ لأن التوبة به لا تسقط القطع، وإنما يخرجه من أن يكون واقعًا

---

(١) ينظر: تخريج الفروع، للزنجاني: ص٣٢٧، والمنطق، لابن سينا، ومعيار العلم في فن المنطق، للغزالي: ص٨٦، وأثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، د. مصطفى الخن: ص٢٣٨.

(٢) ينظر: أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، لعبد الوهاب طويلة: ص٣٨٠ وما بعدها.

على وجه النكال والعقوبة، وأما القطع فهو من باب المحنة والابتلاء[١].

وأما الشافعية الذين أصّلوا أصلهم: أن الاستثناء يعود على الجميع، إذ قالوا: إن الواو ناسقة عاطفة مشرِّكة، مصيّرة جميع ما للعطف بها في حكم جملة مجموعة لا انعطاف ولا ترتيب فيها، فإذا قال القائل: رأيت زيدًا وعمرًا، اقتضى ذلك: إشراك المذكورين في الرؤية، وحاصل ذلك يتضمن المصير إلى جعل الجمل، وإنْ ترتبت ذكرًا جملة واحدة، ويقتضي ذلك استرسال الاستثناء عليها.

مثال ذلك: قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ۝٤ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ وَأَصْلَحُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [النور: ٤ ـ ٥].

فالشافعية صرفوا «إلا» في قوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟﴾ إلى ما أمكن من الجمل المتقدمة، ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا﴾، وأما الحنفية أعادوها إلى نبذ الفسق والتسمية به[٢].

آراء العلماء:

رأي الحنفية: إنّ الاستثناء عائد إلى الجملة الأخيرة فقط، يقول أبو بكر الرازي: (إذا اتصل الاستثناء بخطاب بعضه معطوف على بعض، فحكمه أن يعمل فيما يليه ولا يرجع إلى ما تقدمه بالاحتمال)[٣].

وقريب من هذا ذهب الآمدي، إذ قال: (كون الواو للابتداء فالاستثناء

---

(١) ينظر: أصول الجصاص: ١/ ١٤٤.

(٢) البرهان في أصول الفقه، للجويني: ١/ ٣٩٠.

(٣) أصول الجصاص: ١/ ١٤٢.

مختصًا بالجملة الأخيرة وإن كان للعطف أو الابتداء فالوقف)[١].

رأي الشافعية: انقسم الشافعية على رأيين:

١ ـ إنَّ الاستثناء عائد إلى جميع الجمل قبل «إلاّ»[٢].

٢ ـ التوقف لحين ورود القرينة العائدة له، إذ يحسن الاستفهام من المتكلم عن إرادة عود الاستثناء إلى ما يليه أو إلى الكل، ولو كان حقيقة في أحد هذه المحامل دون غيره لما حسن ذلك. وبه قال القاضي أبو بكر، والغزالي[٣].

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج١، ٢/ ٥٠٦.

(٢) وبه قال المالكية والحنابلة والظاهرية والإباضية. ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج١، ٢/ ٥٠٦، والبرهان، للجويني: ١/ ٣٩٤، والتمهيد، للأسنوي ص٣٩٨، وروضة الناظر وجنة المناظر، لابن قدامة، مع شرحها نزهة الخاطر: ٢/ ١٨٦، وتحفة المسؤول، للرهنوي: ٣/ ٢٠٤، ولباب المحصول في علم الأصول، لابن رشيق المالكي: ٢/ ٦١٢، والإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم: مج١، ٤/ ٤٣٠، وشرح طلعة الشمس، للسالمي: ١/ ١٥١.

(٣) ولهذه القاعدة آراء أخرى هي:

١ ـ إن كان الثاني منهما إضرابًا عن الأول وخروجًا عنه إلى قصة أخرى، وصحَّ رجوع الاستثناء إليهما، وجب رجوعه إليهما ـ أي: إلى الجميع ـ، وإنْ كان إضرابًا عن الأول وخروجًا عنه، فإنه يرجع إلى ما يليه؛ أي: الجملة الأخيرة. وبه قال جماعة من المعتزلة، منهم القاضي أبي الحسين البصري.

٢ ـ إنه مشترك بين جميع الجمل، وبه قال المرتضى من الإمامية، وقد جمع نجم الدين الطوفي الرأي الرابع والخامس برأي واحد، فقال: (وتوقف المرتضى توقفًا اشتراكيًا، والقاضي أبو بكر والغزالي توقفًا عارضيًا). ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج١، ٢/ ٥٠٧ وما بعدها، وحاشية العطار على شرح الجلال المحلي: ٢/ ٥٢. وشرح مختصر الروضة، لنجم الدين الطوفي: ٢/ ٦١١، وينظر: المعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسين البصري: ١/ ٢٤٦.

تحرير محل الخلاف:

اتفق العلماء على أنَّ الاستثناء يعود على الجملة التي صحبتها قرينة دلّت عليها، سواء أكان عائد إلى الجملة الأخيرة، أو الأولى، أو إلى جميع الجمل المتعاطفة. فالجملة عائدة إلى الأخيرة، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟ فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍۭ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَـٰقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ ٱللَّهِ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾[النساء: ٩٢].

فالقرينة هي: أنَّ تحرير الرقبة هو حق الله تعالى فلا يسقط بإسقاطهم، فالكفارة حق الله تعالى[1]. وأما عود الجملة إلى الأولى مع وجود القرينة، قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِٱلْجُنُودِ قَالَ إِنَّ ٱللَّهَ مُبْتَلِيكُم بِنَهَرٍ فَمَن شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّى وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُۥ مِنِّىٓ إِلَّا مَنِ ٱغْتَرَفَ غُرْفَةًۢ بِيَدِهِۦ فَشَرِبُوا۟ مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ فَلَمَّا جَاوَزَهُۥ هُوَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ قَالُوا۟ لَا طَاقَةَ لَنَا ٱلْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِۦ قَالَ ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَـٰقُوا۟ ٱللَّهِ كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةًۢ بِإِذْنِ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّـٰبِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٤٩]. فالقرينة الدالة على الرجوع إلى الجملة الأولى: ﴿فَمَن شَرِبَ مِنْهُ﴾؛ لأن المستثنى هو من جنس المستثنى منه، وهو الجملة الأولى، إذ لو كان الاستثناء راجعًا إلى الجملة الأخيرة أو إلى الكل لكان المعنى على عكس المعنى المراد. وأما عود الاستثناء إلى جميع الجمل مع القرينة، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُا۟ ٱلَّذِينَ

---

(١) ينظر: أحكام القرآن، لابن العربي: ١/ ٦٠٣، وأثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، د. مصطفى الخن: ص٢٣٦.

يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓا۟ أَوْ يُصَلَّبُوٓا۟ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ أَوْ يُنفَوْا۟ مِنَ ٱلْأَرْضِ ۚ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْىٌ فِى ٱلدُّنْيَا ۖ وَلَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٣٣﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُوا۟ عَلَيْهِمْ ۖ فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٣ ـ ٣٤].

فالقرينة الدالة على أن العود إلى الجميع هو قوله تعالى: ﴿مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُوا۟ عَلَيْهِمْ﴾، أن التوبة تسقط حد الله تعالى، ولا تسقط عنهم حقوق الآدميين[1].

وأما الاستثناء الذي لم تصحبه قرينة، وجاء متعطفًا بالواو[2]، فهذا الذي اختلف العلماء فيه، هل يعود إلى جميع الجمل قبل «إلاّ»، أو يعود إلى الجملة الأخيرة؟

الأدلة ومناقشتها:

حجة الحنفية ومن قال بقولهم: استدلوا بالآيات القرآنية الكريمة المتفق عليها في تحرير محل الخلاف والمعقول ـ ولا حاجة لذكرها هنا لعدم الإطالة ـ.

وأما المعقول:

١ ـ إنَّ العموم يثبت بكل صورة بيقين، وعود الاستثناء إلى جميعها مشكوك فيه، فلا يرفع اليقين بالشك، إذ لا يجوز تخصيص العموم بالاحتمال، فاحتاج بالرجوع إلى ما تقدمه إلى دلالة من غيره، إذ العموم لا يخصص بالشك والاحتمال.

٢ ـ إنَّ الجملة الأخيرة حائلة بين الاستثناء والجملة الأولى، فكان ذلك مانعًا

---

(١) ينظر: أحكام القرآن، للشافعي: ١/ ٣١٥.

(٢) ينظر: شرح الكوكب المنير، للفتوحي: ٣/ ٣١٦، والإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم: ٤/ ٤٣٠، وشرح طلعة الشمس، للسالمي: ١/ ١٥١.

من العود إليها كالسكوت[1].

فإن قيل: لما صلح رجوع الاستثناء إلى جميع المذكور، لم يجز الاقتصار به على بعض المذكور دون بعض، كما أنَّ لفظ العموم لما صلح لجميع ما هو اسم له لم يكن البعض بأولى من البعض الآخر[2].

قيل له: إنَّ لفظ العموم اسم لجميع ما انطوى تحته الكل، لا من جهة أنه صلح فحسب، إذ لو كان الكل تتناوله من جهة أنه يصلح لوجب أن يتناول المجاز ويحمل عليه، إذ لو علّق الحكم بشخص بعينه، مثلاً: زيدًا، لوجب أن يتناول المجاز كلّ من اسمه زيد؛ لأنَّ اللفظ يصلح له، ولوجب أن يثبت فيه شرطًا غير مذكور لا يصلح أن يذكره، وهذا خُلْفٌ من القول[3].

ويقول الآمدي في الرد على ذلك: (ولا يجب حمله على المجاز)[4].

٣ ـ إنَّ عود الاستثناء إلى ما قبله إنما لضرورة عدم الاستقلال، والضرورة تندفع لعوده إلى واحدة، وقد عاد إلى الأخيرة، إذ هي منتقية بالاتفاق، فلا ضرورة في العود إلى غيرها[5]، وإنما وجب اختصاصه بما يليه لوجهين:

---

(١) ينظر: أصول الجصاص: ١/ ١٤٢، والإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج١، ٢/ ٥٠٩ ـ ٥١٠، وأثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، د. مصطفى الخن: ص٢٣٨.

(٢) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج١، ٢/ ٥٠٧، وأصول الجصاص: ١/ ١٤٢.

(٣) أصول الجصاص: ١/ ١٤٢.

(٤) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج١، ٢/ ٥٠٧.

(٥) شرح التلويح على التوضيح، للتفتازاني: ٢/ ٦٠، والتقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ١/ ٢٧٢.

أ ـ إنَّه إذا ثبت اختصاصه بجملة واحدة وجب عوده إلى ما يليه لامتناع عوده إلى غيره بالإجماع.

ب ـ إنَّه قريب منه، والقرب مرجح، ولهذا وجب عود الضمير في قولهم: جاء زيد وعمرو أبوه منطلق، فالضمير عائد إلى «عمرو»؛ لكونه أقرب مذكور، فكان ما يلي الفعل من الاسمين اللّذين لا يظهر فيهما الإعراب بالفاعلية أولى.

وقد رد: إنَّ ذلك غير مسلم، إذ ما ذكرتموه منتقض بالشرط والصفة، وإنْ سلمنا أنه لا ضرورة، ولكن لِمَ قلتم بامتناع عوده إلى ما تقدم وإنْ لم تكن ثمَّ ضرورة، ولهذا فإنه لو قام دليل على إرادة عوده إلى الجميع فإنه يكون عائدًا إليه إجماعًا، وإنما الخلاف في كونه حقيقة في الكلام أم لا؟[1].

حجة الشافعية ومن قال بقولهم:

١ ـ إنَّ الشرط إذا تعقب جملاً عاد إلى جميعها، كقوله: نسائي طوالق، وعبيدي أحرار، فكذلك الاستثناء، ولهذا يسمى التعليق بشرط مشيئة الله استثناء فيما يثبت لأحدهما يثبت للآخر[2].

أجيب: إنَّ هذا يختلف حكمه عندنا، منه ما يرجع إلى ما يليه ومنه ما يرجع إلى الجميع، إذ ليس من الاستثناء في شيء في الموضع الذي يتعلق فيه جميع المذكور بالشرط؛ لأن الاستثناء لا يجوز أن يؤثر في الجملة حتى يجعل حكمها موقوفًا عليه؛ وإنما يخرج منها بعض ما انتظمته بعد صحة الكلام وحصول الفراغ منه.

وأما الشرط فإنه يؤثر في الجملة كلها حتى يتعلق حكمها به على حسب ما يتفق من وجود الشرط، ألا ترى أنه ما لم يوجد الشرط الذي علق به الحكم لم يكن للفظ

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج١، ٢/ ١٠ ـ ٥١١.

(٢) روضة الناظر وجنة المناظر، لابن قدامة، مع شرحها نزهة الخاطر: ٢/ ١٨٦.

حكم، فلذلك جاز تعلق جميع المذكور بوجود الشرط في المواضع التي يجب ذلك منها، ولم يجب مثله في الاستثناء(١).

وقد رد: إنَّ الفرق بين الشرط والاستثناء: أنَّ الشرط رتبته التقديم بخلاف الاستثناء(٢).

أجيب: إذا تأخر الشرط فلا فرق بينهما، ثم إنْ كان متقدمًا فلِمَ لا يتعلق بالجملة الأولى دون ما بعدها؟ فإذا تعلق بجميع الجمل تقدم أو تأخر، فكذلك الاستثناء فإنَّه مساوٍ للشرط في حال تأخره(٣).

٢ ـ إنَّ الجمل المعطوف بعضها على بعض بمنزلة الجملة الواحدة، لهذا لا فرق في اللغة بين القول: «اضرب الجماعة التي منها قتلة وسرّاق وزناة إلاّ من تاب»، وبين من يقول: «اضرب من قتل وسرق وزنا إلاّ من تاب»، فوجب اشتراكهما في عود الاستثناء إلى الجميع(٤).

أجيب: وهي غير صحيحة؛ لأنه إنْ قيل: إنه لا فرق بين الجملة والجملتين

---

(١) أصول الجصاص: ١/ ١٤٣.

(٢) روضة الناظر وجنة المناظر، لابن قدامة، مع شرحها نزهة الخاطر: ٢/ ١٨٦ ـ ١٨٧، وينظر: فواتح الرحموت، لنظام الدين الأنصاري: ١/ ٥١٠ وما بعدها.

(٣) ينظر: أصول الجصاص: ١/ ١٤٤، وروضة الناظر وجنة المناظر، لابن قدامة، مع شرحها نزهة الخاطر: ٢/ ١٨٦ ـ ١٨٧، وينظر: فواتح الرحموت، لنظام الدين الأنصاري: ١/ ٥١٠ وما بعدها.

(٤) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج١، ٢/ ٥٠٦، وينظر: الناظر وجنة المناظر، لابن قدامة، مع شرحها نزهة الخاطر: ٢/ ١٨٧ ـ ١٨٨، وتحفة المسؤول، للرهنوي: ٣/ ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

في أمرٍ ما لـزم أن يكون المتكثر واحدًا، والواحد متكثرًا، وهو محـال. وإنْ قيل بالفرق: فلا بدّ من جامع موجب للاشتراك في الحكم، فحاصله يرجع إلى القياس في اللغة، ولا سبيل إليه[1].

٣ ـ اتفق أهل اللغة على أنَّ تكرار الاستثناء عقب كل جملة عَيٌّ ولكنة، ولو لم يعد الاستثناء إلى الجميع لم يقبح ذلك، بل كان متعيناً لازمًا فيما يريد فيه الاستثناء من جميع الجمل[2].

أجيب: إنَّ أهل اللغة مطبقون على أنَّ تكرار الاستثناء في كل جملة مستقبح ركيك مستثقل، كما لو قال: إنْ دخل الدار فاضربه إلاّ أن يتوب، وإنْ زنا فاضربه إلاّ أن يتوب، فلم يبق سوى تعقب الاستثناء للجملة الأخيرة[3].

٤ ـ إنَّ الإجماع منعقد على أنَّه لو قال: والله لا أكلتُ الطعام، ولا دخلتُ الدار، ولا كلمتُ زيدًا، واستثنى بقوله: إن شاء الله، أن يعود إلى الجميع.

أجيب: وهذه الحجة باطلة، فإنَّ العلماء أطلقوا لفظ الاستثناء على التعليق على المشيئة فمجاز، وليس باستثناء حقيقة، بل ذلك شرط، ويدل على كونه شرطًا لا استثناءً أنه يجوز دخوله على الواحد، إذ الواحد لا يدخله الاستثناء، وذلك كقوله: «أنتِ طالق إنْ شاء الله، ولو قال: أنتِ طالق طلقة إلاّ طلقة لم يصح ووقع به طلقة واحدة، إذ لا يلزم من عود الاستثناء إلى الجميع إنْ كان شرطًا إلاّ بطريق القياس، والقياس في اللغة باطل[4].

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج١، ٢/ ٥٠٧.

(٢) روضة الناظر وجنة المناظر، لابن قدامة، مع شرحها نزهة الخاطر: ٢/ ١٨٧.

(٣) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج١، ٢/ ٥٠٧.

(٤) المصدر نفسه: مج١، ٢/ ٥٠٧.

ثانيًا ـ حرف الواو:

آراء العلماء:

تحرير محل الخلاف: إن «الواو» لها معانٍ متعددة عددها علماء اللغة، ولا حاجة لنا في بحثها؛ لأنها ليست موضوعنا، بل نبحث ما بحثه الأصوليون من أنَّ «الواو» هل هي لمطلق الجمع، أم للترتيب أم غير ذلك؟

رأي الحنفية: انقسم الحنفية على رأيين:

١ ـ «الواو» لمطلق الجمع، وبه قال عامة الحنفية[١].

٢ ـ «الواو» للمقارنة، وبه قال أبو يوسف ومحمد ـ رحمهم الله تعالى ـ[٢].

رأي الشافعية: انقسم الشافعية على رأيين:

١ ـ إنَّ «الواو» للترتيب[٣].

٢ ـ إن «الواو» للعطف والاشتراك، وليس فيه إشعار بجمع ولا ترتيب. وبه قال إمام الحرمين الجويني[٤].

الأدلة ومناقشتها:

حجة الشافعية:

١ ـ قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا

---

(١) ينظر: الوصول إلى قواعد الأصول، للتمرتاشي: ص١٧٢.

(٢) ينظر: المصدر نفسه: ص١٧٢.

(٣) ينظر: البرهان، للجويني: ١/ ١٨١، وتخريج الفروع على الأصول، للزنجاني: ص٦٠، والتمهيد، للأسنوي: ص٢٠٩ ـ ٢١٠.

(٤) البرهان، للجويني: ١/ ١٨٣.

ٱلْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾[الحج: ٧٧].

وجه الدلالة: إنَّ الركوع مقدم على السجود بلا خلاف[1].

أجيب من وجهين:

أ ـ إنَّ «الواو» لو كان مفيدًا للترتيب لما صحّ أن يقال: جاءني زيد وعمرو قبله؛ ولأن «الفاء» للترتيب، ولو كان «الواو» كذلك فإنَّه يحصل التكرار، وهو خلاف الأصل[2].

ب ـ إنَّ الآية المعارضة بقوله تعالى: ﴿ يَٰمَرْيَمُ ٱقْنُتِى لِرَبِّكِ وَٱسْجُدِى وَٱرْكَعِى مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ ﴾[آل عمران: ٤٣].

وجه الدلالة: إذ قُدِّم السجود على الركوع، ولو كانت الواو للترتيب لسيقت كذلك.

٢ ـ نسب القول بالترتيب إلى الكوفيين وبعض البصريين من أهل اللغة[3].

أجيب: إنَّ من المعروف أنَّها لا تدل على ترتيب ولا معية ولا مشاركة، وما ذكر مخالف لكلام سيبويه وغيره، إذ يقول: قولك: مررت برجل وحمار، كأنك قلت: مررت بهما. وليس في هذا دليل على أنه بدأ بشيء قبل شيء، ولا بشيء مع شيء، لأنه يجوز أن تقول: مررت بزيد وعمرو والمبدوء به في المرور عمرو، «ويجوز أن يكون زيدًا»، ويجوز أن يكون المرور وقع عليهما في حالة واحدة، فالواو تجمع هذه الأشياء على هذه المعاني. فإذا سمعت المتكلم يتكلم بهذا أجبته على أيها شئت؛

(١) ينظر: التمهيد، للأسنوي: ص٢٠٩.

(٢) الوصول إلى قواعد الأصول، للتمرتاشي: ص١٧٢.

(٣) التمهيد، للأسنوي: ص٢١٠.

لأنها قد جمعت هذه الأشياء[١]. ولهذا يقول الحنفية: (إنَّ هذا القول يعبر عنه بأنها لمطلق الجمع)[٢].

وقد رد: ولا يصح التعبير بالجمع المطلق؛ لأن المطلق هو الذي لم يقيد بشيء فتدخل فيه صورة واحدة، وهي قولنا: قام زيد وعمرو، ولا يدخل فيه المقيد بالمعية ولا بالاشتراك ولا بالتقديم ولا بالتأخير، وأما الجمع فمعناه أيَّ جَمْعٍ كان. لهذا يقول الأسنوي: (وهذا فرق لطيف غريب لم أرَ من نبّه عليه)[٣].

٣ ـ إنَّ العرب من عاداتها أن تبدأ بالأهم فالأهم، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام: (ابدؤوا بما بدأ الله به) رواه مسلم[٤]. حيث سئل عن البداية في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ ٱللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾[البقرة: ١٥٨].

٤ ـ عن السائب، عن عمر ﷺ قال: (ربما قعد على باب ابن مسعود رجال من قريش، فإذا فاء الفيء، قال: قوموا فما بقي فهو للشيطان، ثم لا يمر على أحد إلا أقامه، قال: ثم بينا هو كذلك إذ قيل: هذا مولى بني الحسحاس يقول الشعر، فدعاه، فقال: كيف قلت؟ فقال: كفى الشيب والإسلام للمرء ناهيًا، فقال: حسبك، صدقت صدقت، ولو قدمت الإسلام على الشيب لأجزتك) رواه البخاري[٥].

---

(١) الكتاب، لسيبويه: ١/ ٤٣٧ ـ ٤٣٨.

(٢) الوصول إلى قواعد الأصول، للتمرتاشي: ص١٧٢.

(٣) التمهيد، للأسنوي: ص٢١٠.

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه: ٢/ ٨٨٦، برقم (١٢١٨)، كتاب الحج، باب حجة النبي ﷺ.

(٥) أخرجه البخاري في الأدب المفرد: ص٤٢٤، برقم (١٢٣٨)، كتاب آداب عامة، وأخرج اللفظ الأخير المتقي الهندي في كنز العمال: ٣/ ١٤١٤، برقم (٨٩٣٨)، كتاب الأخلاق، =

وجه الدلالة: يدل على أن التأخير في اللفظ يدل على التأخير في الرتبة[1].

٥ ـ عن تميم بن طرفة، عن عدي بن حاتم ﷺ: (أن رجلاً خطب عند النبي ﷺ، فقال: من يطع الله ورسوله فقد رشد، ومن يعصهما فقد غوى، فقال رسول الله ﷺ: بئس الخطيب أنت، قل: ومن يعص الله ورسوله) رواه مسلم[2].

وجه الدلالة: أنه يدل على أنَّ «الواو» للترتيب؛ إذ لو كانت للجمع لما حسن الذم[3].

أجيب: بأن ذلك ليس لأنها للترتيب؛ بل لأن الإفراد بالذكر أشد في التعظيم، ومما يدل على هذا أنه لا ترتيب بين عصيان الله وعصيان نبيه ﷺ، بل معصية الله تعالى هي معصية لرسوله الكريم ﷺ لتلازمهما؛ أي: الترتيب في معصية الله ورسوله لا يتصور؛ لكونهما متلازمين[4].

وقد أجاب الإمام الجويني صاحب الرأي الثالث على الرأيين السابقين بقوله:

(وقد زل الفريقان، فأما من قال إنها للترتيب فقد احتكم في لسان العرب، فإنا باضطرار نعلم من لغتها ولَسَنِها أن من قال: رأيت زيدًا وعَمْرًا لم يقتض ذلك تقديم رؤية زيد، وقد يعلم الناطق والمخاطب أنَّ رؤية عمرٍو كانت متقدمة، ويحسن

= من الشعر المحمود. وأخرج البيت الأصفهاني في الأغاني: ٢٢/ ٣٠٧، وصدره:

عُميـرة ودِّع إن تجهَّـزتَ غاديـا ... كفى الشيبُ والإسلامُ للمرء ناهيا

(١) تخريج الفروع على الأصول، للزنجاني: ص٦٢.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه: ٢/ ٥٩٤، برقم (٨٧٠)، كتاب الجمعة، باب تخفيف الصلاة والخطبة.

(٣) الإبهاج في شرح المنهاج، للسبكي: ٣/ ٨٧٩.

(٤) المصدر نفسه: ٣/ ٨٧٩، وينظر: نهاية السول، للأسنوي: ص١٨٦.

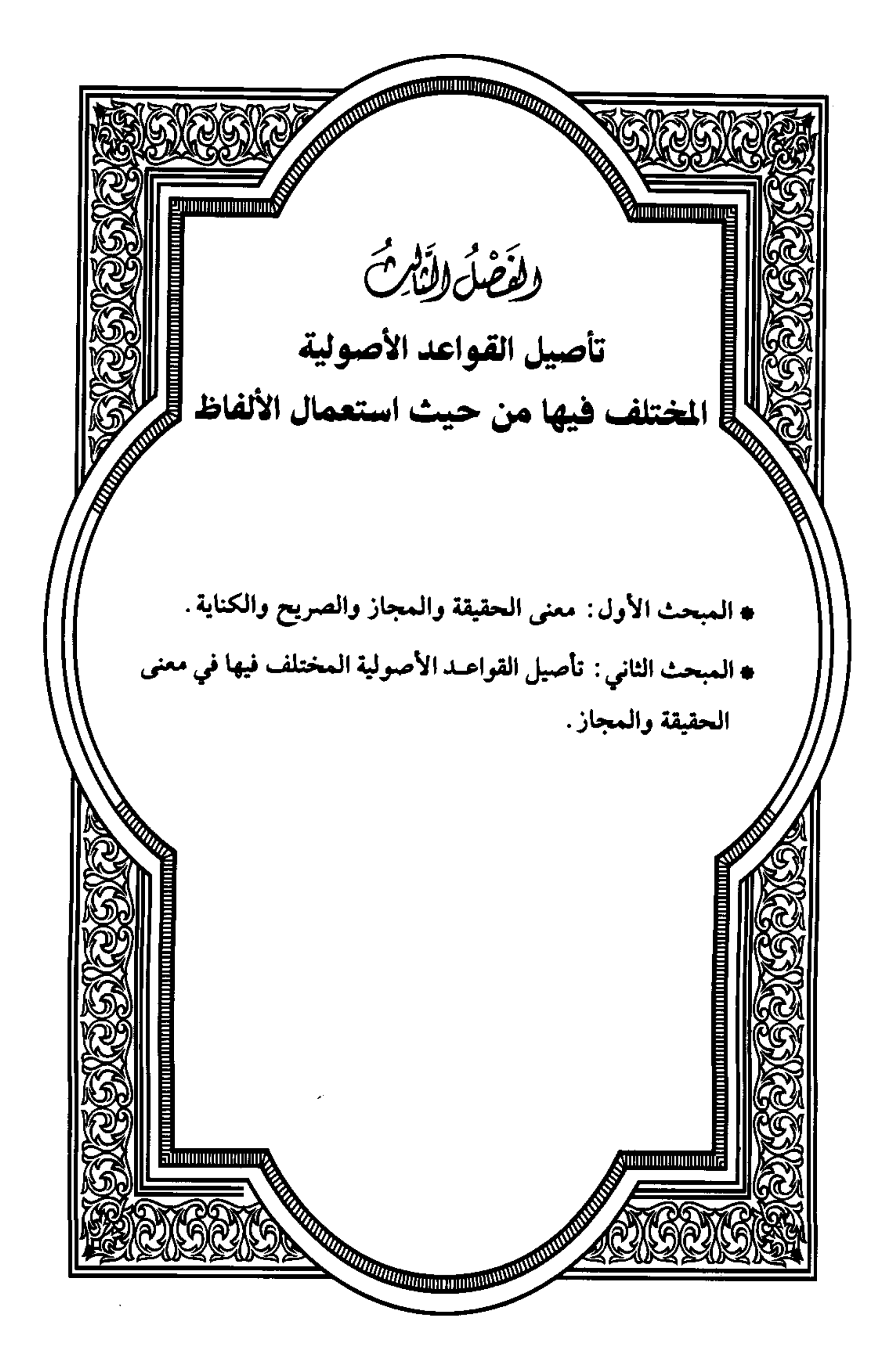
نظم الكلام كذلك، ومن أصدق الشواهد في إبطال ادعاء الترتيب أن العرب استعملت «الواو» في باب التفاعل، فقالت: تقاتل زيد وعمرو، ولو قالت: تقاتل زيد ثم عمرو لكان خُلْفًا ـ أي رديء القول ـ.

فإن قيل: إذا قال الزوج للتي لم يدخل بها أنت طالق وطالق، طلقت واحدة، ولم تلحقها الثانية، ولو كانت «الواو» تقتضي جمعًا للحقتها الثانية، كما تطلق تطليقتين إذا قال لها: أنت طالق طلقتين، وهذا تلبيس لا يتلقى من مثله مأخذ اللسان، والسبب في أن الثانية لا تلحقها أن الطلاق الثاني ليس تفسيرًا لصدر الكلام، والكلام الأول تام فبانت به، وإذا قال: أنت طالق طلقتين، فالقول الأخير بعد استكمال الكلام الأول في حكم البيان له، فكأن الكلام بآخره فهذا وجه الرد على من يرى «الواو» مرتبة.

وأما من زعم أنها للجمع: فهو أيضًا متحكم، فإنا على قطع نعلم أن من قال: رأيت زيدًا وعَمْرًا لم يقتض ذلك أنه رآهما معًا. فإذًا مقتضى الواو العطف والاشتراك وليس فيه إشعار بجمع ولا ترتيب[1].

❐ ❐ ❐

(١) البرهان، للجويني: ١/ ١٨٢ ـ ١٨٣.

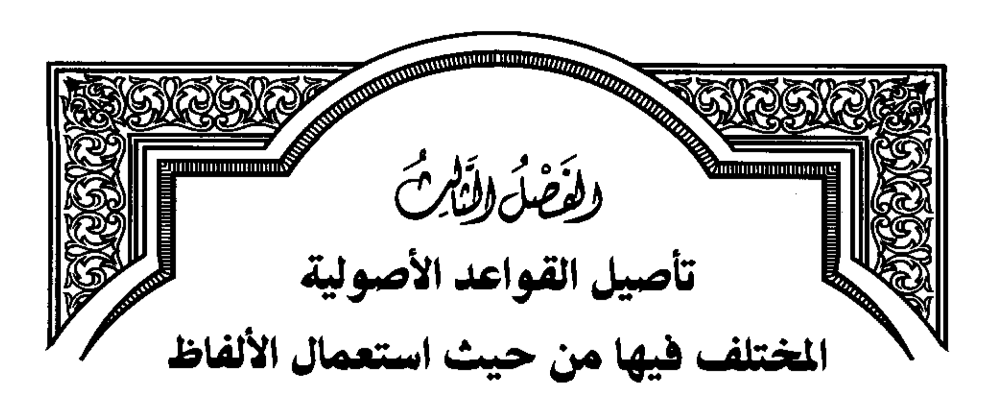


الفصل الثالث

تأصيل القواعد الأصولية المختلف فيها من حيث استعمال الألفاظ

* المبحث الأول: معنى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية.
* المبحث الثاني: تأصيل القواعـد الأصولية المختلف فيها في معنى الحقيقة والمجاز.





الفصل الثالث
تأصيل القواعد الأصولية المختلف فيها من حيث استعمال الألفاظ

المبحث الأول
معنى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية

نظرًا لارتباط الكناية بالتصريح، والحقيقة بالمجاز لابدَّ من تعريف كل واحد منهم على حده، ومعرفة أقسام الحقيقة والمجاز بينهما، ومعرفة قرائن المجاز التي تتصل القواعد الأصولية المتعلقة به وثيقًا، فضلاً عن معرفة من أثبت المجاز من عدمه.

ـ المطلب الأول: تعريف الكناية والصريح.

ـ المطلب الثاني: تعريف الحقيقة والمجاز.

ـ المطلب الثالث: أقسام الحقيقة والمجاز.

ـ المطلب الرابع: الفرق بين الحقيقة والمجاز.

ـ المطلب الخامس: قرائن المجاز.

ـ المطلب السادس: ثبوت المجاز.

• المطلب الأول ـ تعريف الكناية والصريح:

الكناية لغةً: هي أنْ تتكلم بشيء وتريد غيره، وكَنَّى عن الأمر بغيره يَكني كناية، يعني إذا تكلم بغيره مما يستدل عليه نحو: الرفث، والغائط ونحوه، إذ يحتمل

شيئين فصاعدًا، يقال: كنيت بكذا عن كذا، وهو مصدر كنيت إذا تركت التصريح به، وهو ألطف من التصريح[1].

الكناية اصطلاحًا:

عرَّفها أهل الأصول: ما استتر فيه مراد المتكلم في نفسه من حيث اللفظ، سواء كان المراد فيه معنًى حقيقيًا، أو معنًى مجازيًا[2].

وعرَّفها الفقهاء: كلام استتر المراد منه بالاستعمال، وإنْ كان معناه ظاهرًا في اللغة، سواء كان المراد به الحقيقة أو المجاز، فيكون تردد فيما أريد به، فلابدّ من النية أو ما يقوم مقامها من دلالة الحال كحال مذاكرة الطلاق ليزول التردد ويتعين ما أريد منه[3].

والكناية عند علماء البيان: هي أن يعبر عن شيء لفظًا كان أو معنًى بلفظ غير صريح من الدلالة عليه لغرض من الأغراض كالإبهام على السامع نحو: جاء فلان، أو لنوع فصاحة نحو فلان كثير الرماد، أي: كثير القرى[4].

الصريح لغةً: الصَّرَحُ والصَّرِيحُ والصَّراحُ والصُّراحُ. والصَّرِيحُ بالكسر، أفصح، وهو الخالصُ من كل شيء، لما هو ظاهر المراد عند السامع،

---

(١) لسان العرب، لابن منظور: ١٥/ ٢٣٣، مادة (كنى)، وتحرير ألفاظ التنبيه، للنووي: ص٢٤٤.

(٢) البحر المحيط، للزركشي: ٣/ ١٣٥، وأسباب اختلاف الفقهاء في الأحكام الشرعية، د. الزلمي: ص٢٤٥.

(٣) كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ١/ ٦٦، والتعريفات، للجرجاني: ص٢٤٠.

(٤) التعريفات، للجرجاني: ص٢٤٠.

بحيث يسبق إلى أفهام السامعين المراد منه، وهو ضِدُّ الكناية[١]. يقول شيخنا الزلمي: (لذا اعتبر بعض الأصوليين المفسر والمحكم من الصريح، والخفي والمجمل من الكناية)[٢].

الصريح اصطلاحًا: هو ما انكشف المراد منه في نفس المتكلم من حيث اللفظ[٣].

إنَّ الصريح والكناية من أقسام الحقيقة والمجاز، إذ ليست الأربعة أقسامًا متباينة؛ لأنَّ كلاً من الحقيقة والمجاز إنْ كان واضحًا في دلالته على المعنى المراد فهو صريح، وإلا فكناية[٤].

* * *

• المطلب الثاني ـ تعريف الحقيقة والمجاز:

الحقيقة لغةً: فهي فعيلة من حق الشيء بمعنى «ثبت» و«التاء» لنقل اللفظ من الوصفية إلى الاسمية الصرفة، و«فعيل» في الأصل قد يكون بمعنى «الفاعل»، وقد يكون بمعنى «المفعول»، فعلى التقدير الأول: يكون معنى الحقيقة: الثابتة، وعلى الثاني: يكون معناها: المثبتة. ففي حديث ابن عمر ﷺ: أن النبي ﷺ قال:

---

(١) ينظر: لسان العرب، لابن منظور: ٢/ ٥٠٩، مادة (صرح)، والبحر المحيط، للزركشي: ٣/ ١٣٥.

(٢) أسباب اختلاف الفقهاء في الأحكام الشرعية، د. الزلمي: ص٢٤٥.

(٣) البحر المحيط، للزركشي: ٣/ ١٣٥.

(٤) ينظر: التلويح على التوضيح، للتفتازاني: ١/ ١٣٦، وأصول الفقه في نسيجه الجديد، د. الزلمي: ص٣٨٦.

«ما حقُّ امرئ أن يَبِيتَ ليلتين إلا ووَصِيَّتُه مكتوبة عنده»، رواه البخاري(١).

قال الشافعي: معناه ما الحَزْمُ لامرئ: ما المعروف في الأخلاق الحسَنة لامرئ ولا الأحْوطُ إلا هذا(٢).

وقيل الحقيقة: الرّاية، والحُرْمة، والفِناء، وحَقَّ الشيءُ يَحِقُّ بالكسر حقّاً، أي: وجب. قال تعالى: ﴿وَلَٰكِنْ حَقَّ ٱلْقَوْلُ مِنِّى لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾[السجدة: ١٣]، وأحقَقْت الشيء، أي: أوجبته، وتحقق عنده الخَبَرُ، أي صحَّ، وحقَّقَ قوله وظنَّه تحقيقًا؛ أي: صدَّقَ، وكلامٌ مُحَقَّقٌ؛ أي: رَصِين، إذًا فالحقيقة: ما أُقِرَّ في الاستعمال على أصل وضْعِه(٣).

الحقيقة اصطلاحًا: إنها اللفظ المستعمل فيما وضع له(٤).

فيشمل هذا الوضع اللغوي والشرعي والعرفي والاصطلاحي. وزاد جماعة في هذا الحد قيدًا وهو قولهم: «في اصطلاح التخاطب»؛ لأنَّه إذا كان التخاطب باصطلاح، واستعمل فيه ما وضع له في اصطلاح آخر لمناسبة بينه وبين ما وضع له في اصطلاح التخاطب كان مجازًا، مع أنه لفظ مستعمل فيما وضع له. وزاد آخرون

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه: ٣/ ١٠٠٥، برقم (٢٥٨٧)، كتاب الوصايا، باب الوصايا وقول النبي ﷺ وصية الرجل مكتوبة عنده.

(٢) ينظر: الأم، للشافعي: ٤/ ٩٣، وسبل السلام، للصنعاني: ٢/ ١٥٢.

(٣) ينظر: لسان العرب، لابن منظور: ١٠/ ٧٩، مادة (حقق)، والتعريفات، للجرجاني: ص١٢١، والتعاريف، للمناوي: ص٢٨٩.

(٤) مفتاح الوصول، للتلمساني: ص٤٧١، وشرح مختصر الروضة، للطوفي: ١/ ٤٨٦، ومختصر قواعد العلائي وكلام الأسنوي، لابن خطيب الدهشة: ٢/ ٤١٩، وشرح طلعة الشمس، للسالمي: ١/ ١٩٤، وإرشاد الفحول، للشوكاني: ص٢١، وأسباب اختلاف الفقهاء، د. الزلمي: ص٢٣٣.

في هذا الحد قيدًا فقالوا: هو اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً لإخراج مثل ما ذكر(١).

وقيل في حد الحقيقة: إنها ما أفيد بها ما وضعت له في أصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به.

وقيل في حدها أيضًا: إنها كل كلمة أريد بها عين ما وضعت له في وضع واضع وضعًا لا يستند فيه إلى غيره(٢).

أما المجاز لغةً: فهو «مفعل» من الجواز الذي هو «التعدي» كما يقال: جزت هذا الوضع؛ أي: جاوزته وتعديته، أو من الجواز الذي هو قسيم الوجوب والامتناع، وهو راجع إلى الأول؛ لأنَّ الذي لا يكون واجبًا ولا ممتنعًا يكون مترددًا بين الوجود والعدم، فكأنه ينتقل من هذا إلى هذا(٣).

ويقع المجاز ويُعدَل إليه عن الحقيقة لمعانٍ ثلاثة وهي الاتساع والتوكيد والتشبيه، فإن عُدِم هذه الأوصافُ كانت الحقيقة البتَّةَ(٤).

المجاز اصطلاحًا: هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة مع قرينة، وقيل: هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له أولاً على وجه يصح.

وزيادة قيد «على وجه يصح» لإخراج مثل استعمال لفظ الأرض في السماء.

---

(١) ينظر: المعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسين البصري: ١/ ١١، وإرشاد الفحول، للشوكاني: ص٢١.

(٢) إرشاد الفحول، للشوكاني: ص٢١.

(٣) ينظر: لسان العرب، لابن منظور: ٥/ ٣٢٦، مادة (جوز)، والقاموس المحيط، للفيروزآبادي: ص٦٥١، وكتاب العين، للفراهيدي: ٦/ ١٦٥.

(٤) إرشاد الفحول، للشوكاني: ص٢١.

وقيل في حده أيضًا: أنه ما كان بضد معنى الحقيقة[١].

* * *

* المطلب الثالث ـ أقسام الحقيقة والمجاز:

للحقيقة أقسام هي:

١ ـ الحقيقة اللغوية: وهي اللفظ المستعمل فيما وضع له لغةً، كالإنسان، والأسد. فهو من باب أصل الوضع، لا من باب الاستعمال، إذ يقول الشاطبي: (والدليل على صحته ما ثبت من أصول العربيـة من أن للفظ العربي أصالتين: أصالة قياسية وأصالة استعمالية، فللاستعمال هنـا أصالة أخـرى غير ما للفظ في أصـل الوضع)[٢].

٢ ـ الحقيقة العرفية العامة: وهي اللفظ الذي وضع لمعنًى لغةً، ثم استعمله أهل العرف العام في غير هذا المعنى، وشاع عندهم استعماله فيه.

مثاله: لفظ «الدابة» فإنَّه وضع لغة: لكل ما يـدب على الأرض من إنسان وحيوان، ثم استعمله أهل العرف وخصوه بذوات الحوافر، كالخيل والبغال[٣].

٣ ـ الحقيقة العرفية الخاصة: وهي اللفـظ الذي وضع لغةً لمعنًى، ثم استعمله أهل العرف الخاص في غيـره، وشاع عندهم استعماله فيه، حتى صار لا يفهم منه عندهم إلاّ هذا المعنى. كـالمصطلحات الأصولية والمنطقية والنحوية. ومثـاله: «النقض» لغة: الحل، واستعمله الأصوليـون في تخلف الحكم عن العلة في القياس.

---

(١) مختصـر العلائي وكلام الأسنوي، لابن خطيب الدهشـة: ٢/ ٤١٩، وإرشاد الفحول، للشوكاني: ص٢١.

(٢) الموافقات في أصول الشريعة، للشاطبي: ٣/ ٢٢٨.

(٣) ينظر: حاشية العطار على شرح الجلال المحلي: ١/ ٣٩٤.

٤ ـ الحقيقة الشرعية: هي لفظ وضع لغةً لمعنًى، ثم استعمل في معنًى شرعي، بينه وبين المعنى اللغوي مناسبة، واللفظ موضوع من قبل الشارع الحكيم، كالصلاة والصيام[1].

أقسام المجاز: وأما المجاز فقد انقسم إلى: لفظي، وعقلي.

أما اللفظي: هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له في الاصطلاح الذي به التخاطب، لعلاقة مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الموضوع له.

وأما العقلي: هو إسناد الفعل أو ما في معناه إلى غير ما هو له لملابسة ـ وهو الذي تكلم به أهل لسان العربية ـ مع قرينة مانعة من إرادة الإسناد إلى ما هو له. كقوله تعالى: ﴿وَأَخْرَجَتِ ٱلْأَرْضُ أَثْقَالَهَا﴾[الزلزلة: ٢]؛ أي: أخرج الله تعالى من الأرض أثقالها، فنسبة الإخراج إلى الأرض مجاز عقلي.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾[الأنفال: ٢]، نسبت الزيادة وهي فعل الله تعالى إلى الآيات لكونها سببًا لها. وقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَآئِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَآءَهُمْ وَيَسْتَحْىِۦ نِسَآءَهُمْ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾[القصص: ٤]، وقال تعالى: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَٰهَٰمَٰنُ ٱبْنِ لِى صَرْحًا لَّعَلِّىٓ أَبْلُغُ

---

(١) ينظر: المصدر نفسه: ١/ ٣٩٨، وشرح الورقات في علم أصول الفقه، لجلال الدين المحلي: ص٥٣ وما بعدها، وشرح التلويح على التوضيح للتفتازاني: ١/ ١٣١، وما بعدها، وشرح منار الأنوار في أصول الفقه، لابن الملك: ص١٠٧، ومفتاح الوصول، للتلمساني: ص٤٧١، وشرح مختصر الروضة، للطوفي: ١/ ٤٨٦ وما بعدها، والمعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسين البصري: ١/ ١٤ ـ ١٥، وتيسير التحرير، لأمير بادشاه: ٢/ ٢ وما بعدها، وشرح طلعة الشمس، للسالمي: ١/ ٩٤، وإرشاد الفحول، للشوكاني: ص٢١، وأسباب اختلاف الفقهاء في الأحكام الشرعية، د. الزلمي: ص٢٣٣ ـ ٢٣٤.

ٱلۡأَسۡبَٰبَ ﴾[غافر: ٣٦]، فقد نسب «الذبح» وهو فعل الأعوان إلى فرعون، و«البناء» وهو فعل العملة إلى هامان لكونهما آمرين به[1].

وانقسم المجاز اللفظي إلى أربعة أقسام: المجاز اللغوي، والعرفي العام، والمجاز العرفي الخاص، والشرعي[2]. يقول التلمساني: (والحقيقة تنقسم إلى ثلاثة أقسام: حقيقة لغوية، وفي مقابلتها مجاز لغوي، وحقيقة شرعية، وفي مقابلتها مجاز شرعي، وحقيقة عرفية، وفي مقابلتها مجاز عرفي)[3]. وهي نفس التقسيمات في الحقيقة، ولا حاجة لذكرها هنا.

* * *

* المطلب الرابع ـ الفرق بين الحقيقة والمجاز:

إنَّ الفرق بين الحقيقة والمجاز إما أن يقع بالنص أو الاستدلال.

أما بالنص فمن وجهين:

١ ـ أنْ يقول الواضع: هذا حقيقة، وذلك مجاز.

٢ ـ أنْ يذكر الواضع حد كل واحد منهما، بأن يقول هذا: مستعمل فيما وضع له، وذلك مستعمل في غير ما وضع له، ويقوم مقام الحد ذِكْرُ خاصة كل واحد منهما.

وأما الاستدلال فمن وجوه ثلاثة:

١ ـ أنْ يسبق المعنى إلى إفهام أهل اللغة عند سماع اللفظ بدون قرينة، فيعلم

---

(١) ينظر: البرهان في علوم القرآن، للزركشي: ٢/ ٢٥٦، والإتقان في علوم القرآن، للسيوطي: ٢/ ٩٧، وأسباب اختلاف الفقهاء، د. الزلمي: ص٢٣٦ ـ ٢٣٧.

(٢) ينظر: المصادر نفسها.

(٣) مفتاح الوصول، للتلمساني: ص٤٧١ ـ ٤٧٢.

بذلك أنه حقيقة فيه، فإنْ كان لا يفهم منه المعنى المراد إلا بالقرينة فهو المجاز.

٢ ـ أنْ تكون الحقيقة لازمة لا تنفى، والمجاز لا يكون لازمًا فينفى؛ أي: صحة النفي للمعنى المجازي، وعدم صحته للمعنى الحقيقي في نفس الأمر.

٣ ـ عدم اطراد المجاز وهو أن لا يجوز استعماله في محل مع وجود سبب الاستعمال المسوغ لاستعماله في محل آخر كالتجوز بالنخلة للإنسان الطويل دون غيره مما فيه طول، وليس الاطراد دليل الحقيقة فإن المجاز قد يطرد كالأسد للشجاع[1]. ولم أستطرد الردود والاعتراضات في هذه الفروقات وبين العلاقة بين الحقيقة والمجاز، والتي أوصلها قسم من علماء الأصول إلى أربعين علاقة، إذ ابتعدت عن الحشو؛ لأن هذه الفروقات ليس موضوع أطروحتي. ومَنْ أراد الإطلاع أكثر مراجعة كتب أصول الفقه في مظانها[2].

* * *

*** المطلب الخامس ـ قرائن المجاز:**

إنَّ القرينة المانعة من إرادة المعنى الحقيقي، قد تكون عقلية، وقد تكون حسية، وقد تكون عادية، وقد تكون شرعية، فلا تختص قرائن المجاز بنوع معين.

فالقرينة إما خارجة عن المتكلم والكلام؛ أي: لا تكون معنًى في المتكلم وصفة له، ولا تكون من جنس الكلام، أو تكون معنًى في المتكلم، أو تكون من

---

(١) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٢/ ١٠٨، وإرشاد الفحول، للشوكاني: ص٢٥.

(٢) ينظر: البحر المحيط، للزركشي: ٢/ ٢٥٨، والإبهاج شرح المنهاج، للسبكي: ١/ ٣٢٠، والمحصول، للرازي: ١/ ٤٨٠، وكشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٢/ ١٠٨، وإرشاد الفحول، للشوكاني: ص٢٥... وغيرها.

جنس الكلام، وهذه القرينة التي تكون من جنس الكلام، إما لفظ خارج عن هذا الكلام الذي يكون المجاز فيه بأن يكون في كلام آخر لفظ يدل على عدم إرادة المعنى الحقيقي، أو غير خارج عن هذا الكلام، بل هو عينه أو شيء منه يكون دالاً على عدم إرادة الحقيقة. وهي:

١ ـ أن يكون بعض الأفراد أولى من بعض في دلالة ذلك اللفظ عليه، كما لو قال: «كل مملوك لي حر»، فإنه لا يقع على المكاتب مع أنه عبد ما بقي عليه درهم، فيكون هذا اللفظ مجازًا من حيث أنه مقصور على بعض الأفراد.

٢ ـ أنْ تكون القرينة لمعنى في المتكلم، أو خارجة عن الكلام، فأما الأولى: فكقوله سبحانه: ﴿وَٱسْتَفْزِزْ مَنِ ٱسْتَطَعْتَ مِنْهُم بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِم بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكْهُمْ فِي ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَوْلَٰدِ وَعِدْهُمْ ۚ وَمَا يَعِدُهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ إِلَّا غُرُورًا﴾[الإسراء: ٦٤]، فإنَّ الله تعالى لا يأمر بالمعصية.

وأما القرينة الخارجة عن الكلام فكقوله تعالى: ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ۚ إِنَّآ أَعْتَدْنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا ۚ وَإِن يَسْتَغِيثُوا۟ يُغَاثُوا۟ بِمَآءٍ كَٱلْمُهْلِ يَشْوِى ٱلْوُجُوهَ ۚ بِئْسَ ٱلشَّرَابُ وَسَآءَتْ مُرْتَفَقًا﴾[الكهف: ٢٩]، فإن سياق الكلام، وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَعْتَدْنَا﴾ يخرجه عن أن يكون للتخيير. ونحو قوله: «طلق امرأتي إنْ كنت رجلاً»، فإنَّ هذا لا يكون توكيلاً؛ لأنَّ قوله: «إن كنت رجلاً» يخرجه عن ذلك، فانحصرت القرينة في هذه الأقسام[1].

* * *

(١) ينظر: حاشية العطار على شرح جلال المحلي: ١/ ٤٠٧، وشرح التلويح على التوضيح، للتفتازاني: ١/ ١٧٤ وما بعدها، وإيثار الحق، لابن الوزير: ص١٣٢، ومختصر العلو، للذهبي: ص٢١، وإرشاد الفحول، للشوكاني: ٢٣.

* **المطلب السادس ـ ثبوت المجاز:**

اختلف العلماء في ثبوت المجاز إلى آراء أهمها:

الرأي الأول: ثبوت المجاز مطلقًا، في اللغة والقرآن الكريم.

وبه قال جمهور العلماء(١).

الرأي الثاني: عدم ثبوت المجاز مطلقًا.

ونسب هذا القول لأبي إسحاق الإسفراييني، وأبي علي الفارسي(٢).

الرأي الثالث: عدم وجود المجاز في القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، ووجوده فيما عداه. وبه قال ابن القاضي من الشافعية، وبعض المالكية، وبعض الحنابلة(٣).

الأدلة ومناقشتها:

حجة الرأي الأول:

١ ـ وقوعه في القرآن الكريم، كقوله تعالى: ﴿فَٱنطَلَقَا حَتَّىٰٓ إِذَآ أَتَيَآ أَهۡلَ قَرۡيَةٍ ٱسۡتَطۡعَمَآ أَهۡلَهَا فَأَبَوۡاْ أَن يُضَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارٗا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُۥۖ قَالَ لَوۡ شِئۡتَ لَتَّخَذۡتَ عَلَيۡهِ أَجۡرٗا﴾[الكهف: ٧٧].

---

(١) ينظر: البحر المحيط، للزركشي: ٣/ ٥٣، وشرح مختصر الروضة، للطوفي: ٢/ ٢٨ وما بعدها، وكشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٢/ ٤٣ وما بعدها، وتيسير التحرير، لأمير بادشاه: ٢/ ٢، الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم: مج١، ٤/ ٤٣٧، والمعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسين البصري: ١/ ٢٣، وشرح طلعة الشمس، للسالمي: ١/ ٢١٥، وإرشاد الفحول، للشوكاني: ص٢٣.

(٢) ينظر: حاشية العطار: ١/ ٤٠٣، وتيسير التحرير، لأمير بادشاه: ٢/ ٢، وإرشاد الفحول، للشوكاني: ص٢٣.

(٣) ينظر: البحر المحيط، للزركشي: ٣/ ٥٣، وأسباب اختلاف الفقهاء، د. الزلمي: ص٢٣٨.

أجيب:

لو كان المجاز واقعًا في لغة العرب للزم الإخلال بالتفاهم، إذ قد تخفى القرينة.

وقد رد:

إنَّ هـذا التعليل عليل، فإنَّ تجويز خفاء القرينة أخفى من السُّها، والسُّها: كُوَيكِبٌ صغير خَفِيُّ الضَّوء في بنات نَعْش الكبرى والناس يَمْتَحِنون به أبصارهم(١).

أجيب:

إنَّ اللفظ الـذي لا يفيد إلاّ مع القرينة هو المجاز، ولا يقال للفظة مع القرينة حقيقة فيها؛ لأنَّ دلالة القرينة ليست دلالة وضعية حتى يجعل المجموع لفظًا واحدًا دالاً على المسمى(٢).

٢ ـ وقوعه في السنة النبوية المطهرة:

أ ـ عن سعيد بن المسيب ﷺ يحدث أنَّ أبا سعيد الخدري وأبا هريرة حدثاه: أنَّ رسـول الله ﷺ بعث أخا بني عدي الأنصاري واستعمله على خيبر، فقدم بتمر جنيب، فقال له رسول الله ﷺ: «أَكُلُّ تمر خيبر هكذا». قـال: لا والله يا رسول الله! إنا لنشتري الصاع بالصـاعين من الجمع، فقال رسول الله ﷺ: «لا تفعلوا ولكن مثل بمثل أو بيعوا هذا واشتروا بثمنه من هذا» رواه البخاري(٣).

ب ـ عن جابر بن عبدالله ﷺ: أنَّ رجلاً قال يا رسول الله! إن لي مالاً وولدًا، وإنَّ أبي يريد أن يجتاح مـالي، فقال: «أنت ومالك لأبيك» رواه ابن ماجه، وقال عنه:

(١) إرشاد الفحول، للشوكاني: ص٢٣، ولسان العرب، لابن منظور: ١٤/ ٤٠٦. مـادة (سها).

(٢) إرشاد الفحول، للشوكاني: ص٢٣.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه: ٦/ ٢٦٧٥، برقم (٦٩١٨)، كتاب الاعتصـام بالكتاب والسنة، باب إذا اجتهد العامل أو الحاكم فأخطأ خلاف الرسول من غير علم فحكمه مردود.

إسناد صحيح ورجاله ثقات على شرط البخاري[١].

وجه الدلالة من الحديثين: أراد بالصاع والمال ما فيهما بإطلاق اسم المحل على الحال[٢].

ج ـ عن قتادة، قال سمعت أنساً ﷺ يقول: كان فزع بالمدينة فاستعار النبي ﷺ فرساً من أبي طلحة يقال له المندوب، فركب فلما رجع قال: «ما رأينا من شيء وإنْ وجدناه لبحرًا» رواه البخاري[٣].

وجه الدلالة: فيه إشارة وبيان المجاز من التحقيق في سرعة الجري[٤].

حجة الرأي الثاني:

إنَّ المجاز فيه التباس المقصود بغير المقصود فلا يفهم السامع من اللفظ ما أراده المتكلم منه، وهذا ينافي المقصود من اللغة من إفادة الألفاظ التي تستعمل فيه.

وأجيب: وهذا الخلاف يدل دلالة واضحة على عدم الإطلاع بلغة العرب، إذ اشتملت على حقائق ومجازات لا تخفى على مَنْ له أدنى معرفة بها، وإنَّ المجاز لا يكون إلاّ مع قرينة تحدد المراد منه فلا التباس[٥].

---

(١) أخرجه ابن ماجه في سننه: ٢/ ٧٦٩، برقم (٢٢٩١)، كتاب التجارات، باب ما للرجل من مال ولده.

(٢) ينظر: البحر المحيط، للزركشي: ٣/ ٥٣.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه: ٢/ ٩٢٦، برقم (٢٤٨٤)، كتاب الهبة وفضلها، باب من استعار من الناس الفرس.

(٤) ينظر: فتح الباري، لابن حجر: ١٠/ ٥٩٤.

(٥) إرشاد الفحول للشوكاني: ص٢٣، وأسباب اختلاف الفقهاء، د. الزلمي: ص٢٣٨.

حجة الرأي الثالث:

١ ـ إنَّ المجاز أخو الكذب، والعدول إليه من ضيق الحقيقة، والقرآن الكريم، والسنة النبوية منزّهان عنه، وأما ضيق الحقيقة فمحال، وبدليل أيضًا أنه يصدق نافيه، وإذا كان صدقًا كان إثباته كذبًا[١].

وأجيب من وجوه:

أ ـ إنَّ ما ذهبتم إليه ما هو إلاّ شبهة باطلة نشأت من عدم التفرقة بين المجاز والكذب، وعدم الوثوق على أنَّ المجاز قد يكون أبلغ من الحقيقة مع تيسر الحقيقة[٢].

ب ـ إنَّهم إما أن يريدوا به في الجملة، أو في موضوع اللغة، والثاني باطل للاستقراء بوجوده، والأول باطل بالعموم؛ لأنه قد خاطبنا به، وهو يريد الخصوص فيه. ومرادنا وقوعه في القرآن الكريم على نحو أساليب العرب المستعذبة، لا المجاز البعيد المستكره[٣].

ج ـ إنْ كان المجاز كذبًا يلزمهم أنْ يكون قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾[الحجر: ٩] كذبًا ـ تنزّه الله عمّا يقولون ـ؛ لأن إنا ونحن للجماعة دون الواحد في أصل الوضع[٤].

---

(١) كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٢/ ٤٣ ـ ٤٤، وأسباب اختلاف الفقهاء، د. الزلمي ص٢٣٩.

(٢) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٢/ ٤٤، وأسباب اختلاف الفقهاء، د. الزلمي: ص٢٣٨.

(٣) البحر المحيط، للزركشي: ٣/ ٥١.

(٤) كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٢/ ٤٣.

وقد ردّ: إنَّ المجاز كذب بدليل أنه يصدق نافيه، وإذا كان صـدقاً كان إثباته كذبًا ضرورة، وإذا كان كذبًا يمتنع ذلك في كلام الله تعالى، وهو اسـتعارة الكلمة لغير ما وضعت، وهذا لا يكون إلا من ذي الحاجة وأنه تعالى منزّه عن الحاجة، ولو كان واقعًا في القـرآن الكريم لصح وصفه تعالى بكونه متجوزًا لصدور التكلم بالمجاز والأمر بخلافه[1].

أجيب:

كل ذلك فاسد؛ لأنَّ المجاز موجود في القرآن الكريم بحيث لا وجه إلى إنكاره ونظائره أكثر من أن تحصى، وقولهم المجاز كذب فيمتنع وقوعه في كلامه تعالى وَهمْ منهم؛ لأن كذبه إنما يلزم لو كان النفي والإثبات للحقيقة، كقولنا: «هو أسد بالحقيقة» ليس بأسد بالحقيقة لتناقضهما. والضرورة في المقتضى راجعة إلى الكلام والسـامع فإنه إنما يثبت ضرورة تصحيح الكلام شرعًا لئلا يؤدي إلى الإخلال بفهم السامع، والضرورة في المجاز لو ثبتت كانت راجعة إلى المتكلم؛ لأن ثبوته لتوسـعة طريق التكلم على المتكلم، والمجاز طريق مطلقٌ جاز سلوكه من غير ضرورة، فإنا نجد الفصيح من أهـل اللغة القادر على التعبير عن مقصوده بالحقيقة يعدل إلى التعبير عنه بالمجاز لا لحاجة ولا لضرورة، وقد ظهر استحسان الناس للمجازات فوق ما ظهر من استحسانهم للحقائق، فتبين بهذا أن قولهم هو ضروري فاسد[2].

الرأي الراجح:

إنَّ ما ذهب إليه أصحاب الرأي الأول هو الراجح؛ لقوة الأدلة، ولأنَّ المجاز أبلـغ من الحقيقة بسبب استعمال التصوير العقلي الدقيق، إذ قد يكون أكثر تأدباً،

---

(١) المصدر نفسه: ٢/ ٤٣.

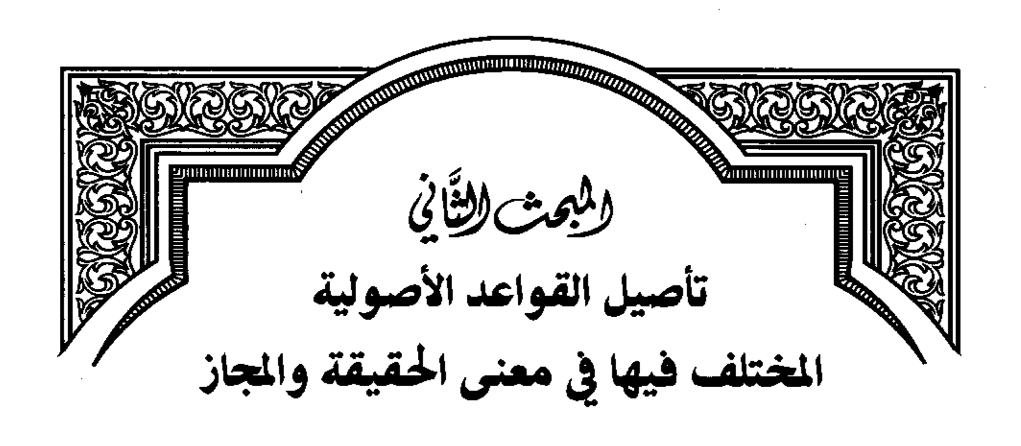
(٢) المصدر نفسه: ٢/ ٤٣.

كتعبير الجماع باللمس في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقْرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِى سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُواْ وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾[النساء: ٤٣]، وكتعبير الحيض بالضحك في قوله تعالى: ﴿وَٱمْرَأَتُهُۥ قَآئِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَٰهَا بِإِسْحَٰقَ وَمِن وَرَآءِ إِسْحَٰقَ يَعْقُوبَ﴾[هود: ٧١]، والأمثلة كثيرة من القرآن الكريم، وهي في منتهى البلاغة[١]، وكما قال الشوكاني: (إنَّ وقوع المجاز وكثرته في اللغة العربية أشهر من نار على علم)[٢].

* * *

(١) ينظر: أسباب اختلاف الفقهاء، د. الزلمي: ص٢٣٧.

(٢) إرشاد الفحول، للشوكاني: ص٢٣.



المبحث الثاني
تأصيل القواعد الأصولية المختلف فيها في معنى الحقيقة والمجاز

وفيه:

- المطلب الأول: عموم المجاز.
- المطلب الثاني: دوران اللفظ بين الحقيقة والمجاز.
- المطلب الثالث: دوران اللفظ بين معنيين حقيقيين.
- المطلب الرابع: مساواة المجاز للحقيقة.
- المطلب الخامس: دوران اللفظ بين معناه الشرعي ومعناه اللغوي.
- المطلب السادس: حكم المجاز خَلَفٌ عن حكم الحقيقة.
- المطلب السابع: استلزام المجاز للحقيقة.
- المطلب الثامن: دوران اللفظ بين المجاز والمشترك.
- المطلب التاسع: حقيقة ومجاز الأمر المندوب.

* المطلب الأول ـ عموم المجاز:

أصل بناء القاعدة:

إنَّ المجاز يعمّ فيما تجوّز به، فعن ابن عمر ﵄ قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تبيعوا الدينار بالدينارين، ولا الدرهم بالدرهمين، ولا الصاع بالصاعين، فإني أخاف عليكم الرما، والرما هو الربا، فقام إليه رجل فقال: يا رسول الله! أرأيت الرجل يبيع الفرس بالأفراس والنجيبة بالإبل، قال: لا بأس إذا كان يداً بيد» رواه أحمد،

وقال عنه الهيثمي: فيه أبو جناب الكلبي وهو مدلس ثقة[١].

فلفظ «الصاع[٢]» يعمّ فيما يكال به، وهو موضوع للمكيال الخاص مستعمل مجازًا فيما يكال به مستغرق جميع أفراده[٣]. إذ أن «الصاع» يعم جميع أفراد ذلك المعنى؛ لأنَّ هذه الصيغ للعموم من غير فرق بين كونها مستعملة في المعاني الحقيقية أو المجازية، إلاَّ أنَّ بعض الشافعية قالوا: الأصل في الكلام الحقيقة لا المجاز، فلا يعم، إذ أنَّ تخصيصهم «الصاع» بالمطعوم مبني على قولهم: إنَّ العلة «الطّعم»، لا على عدم عموم المجاز[٤].

آراء العلماء:

رأي الحنفية: إنَّ للمجاز عموم[٥][٦].

رأي الشافعية: اختلف الشافعية فيما بينهم في عموم المجاز إلى رأيين:

١ ـ عدم عموم المجاز، فلا يدخل العموم إلاّ في الحقائق.

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده: ٢/ ١٠٩، برقم (٥٨٨٥)، مسند المكثرين من الصحابة، مسند عبدالله بن عمر بن الخطاب، ومجمع الزوائد، للهيثمي: ٤/ ١٩٠.

(٢) الصاع أربعة أمداد بمد النبي ﷺ، والمد: رطل وثلث. ينظر: إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، لابن دقيق العيد: ١/ ١٤٤.

(٣) تيسير التحرير، لأمير بادشاه: ٢/ ٣٥.

(٤) ينظر: البحر المحيط، للزركشي: ٢/ ١٨٨ ـ ١٨٩، وشرح التلويح على التوضيح، للتفتازاني: ١/ ١٦٤.

(٥) ينظر: التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ٢/ ٢٤، وتيسير التحرير، لأمير بادشاه: ٢/ ٣٥، وشرح منار الأنوار لابن الملك: ص١٠٨، وكشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٢/ ٤١، وإرشاد الفحول، للشوكاني: ص٢٨.

(٦) وبه قال الإباضية. ينظر: شرح طلعة الشمس للسالمي: ١/ ٢١٢ ـ ٢١٣.

٢ ـ للمجاز عموم، كالحقيقة؛ لأنّ العرب تخاطب به كما تخاطب بالحقيقة، وبه قد وافقوا الحنفية في ذلك[١].

تحرير محل الخلاف:

اتفق العلماء على أنَّ الحقيقة تثبت ما وضع لـه اللفظ أمراً كان أو نهيًا، خاصًّا أو عامًّا؛ أي: لا خـلاف في جواز اسـتعمال اللفظ في معنى مجازي يندرج تحته المعنـى الحقيقي، وأما المجاز المقترن بشيء من أدلـة العموم، كالمعرف باللام ونحوه، لا خلاف أيضًا في أنَّه لا يعمّ جميع ما يصلح له اللفظ من أنواع المجاز، لكنهم اختلفوا فيما استعير ذلك اللفظ لأحد أنواع المجاز، هل يعم أم لا؟

الأدلة ومناقشتها:

حجة الحنفية أصحاب العموم:

١ ـ إنَّ المجاز أحد نوعي الكلام، فكان مثل الحقيقة في العموم والخصوص وغيرهما؛ لأنَّ عموم الحقيقـة لم يكن لكونه حقيقة بل لدلالـة زائدة على ذلك، ألا ترى أن رجلاً اسم خاص فإذا زدت عليه لام التعريف من غير معهود ذكرته انصرف إلى تعريف الجنس فصار عامًّا بهذه الدلالة، فـ «الصاع» نكرة زيد عليها لام التعريف وليس في ذلك معهود ينصرف فانصرف إلى جنس ما أريد به، ولو أريد به عينه لصار عامًّا، فإذا أريد به ما يحله ويجاوره مجازًا كـان ذلك لوجود دلالته، ألا ترى أنه استعير له ذلك بعينه ليعمل في ذلك عمله في موضعه، كالثوب يلبسـه المستعير كان أثره في دفع الحر والبرد مثل عمله إذا لبس بحق الملك إلا أنهما يتفاوتان لزومًا وبقاءً.

٢ ـ إنَّ عموم الحقيقة ليس باعتبار معنى الحقيقة؛ لأنَّه لو كان كذلك لزم ألاّ

---

(١) ينظر: البحر المحيط، للزركشي: ٢/ ١٩٨، وكشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٢/ ٤٢ ـ ٤٣، والتقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ٢/ ٢٦.

يوجد حقيقة إلاّ وأن تكون عـامة، والواقع خلافه، وإنّما عمومه باعتبار دليل آخر دلّ عليه، كالألـف واللام، والنكِرة في سـياق النفي، وعلامـة الجمع في «مسلمين» و«مسلمات»، وغيـر ذلك من أدوات العموم التي يستوي فيها الحقيقة والمجاز؛ لأنَّ المجاز مستعار ليكون قائمًا مقام الحقيقة عاملاً عمله، ولا يتحقق ذلك إلاّ بإثبات صفة العموم له كالحقيقة[1].

٣ ـ إنَّ عموم اللفظ إنَّما هو لِمَا يلحق به من الدلائل لا لكونه حقيقة، وإلاّ لكان كل حقيقة عامًا.

أجيب: إنَّ الإجماع على أنَّ الطعام مراد، فصار المراد بـ «الصاع»: ما أجمع عليه فسلم عموم الطعام، فلو ثبت علية الكيل بعموم الصاع في معناه المجازي، بحيث دخل تحت عمومه نحو «الجص» مثلاً، لما سلم عموم الطعام؛ لأنَّ عليته تقتضي عدم تحقق الحكم عند عدم الكيل، فالطعام الذي لا يدخـل تحت الحكم عند عدم الكيل، كالطعام الذي لا يدخـل تحت الكيل لا يجري فيه الربا، فعند ذلك لم يسلم عمومه[2].

ويدل على انتفاء العلية، إذ تعينت علية الطعم على ما يفهم من حديث معمر ابن عبدالله ﷺ: (أنَّه أرسل غلامه بصاع قمح، فقال: بِعْهُ ثم اشتر به شعيرًا، فذهب الغلام فأخذ صاعًا وزيادة بعض صاع، فلما جاء معمرًا أخبره بذلك، فقال له معمر: لم فعلت ذلك؟ انطلق فَرُدَّهُ ولا تأخذَنَّ إلا مثلاً بمثل، فإني كنت أسمع رسـول الله ﷺ

---

(١) ينظر: البحـر المحيط، للزركشي: ٤/ ٢١، وشرح التلويح على التوضيح، للتفتازاني: ١/ ١٦٣، وشرح منـار الأنـوار، لابن الملك: ص١٠٨، وكشف الأسـرار عن أصـول البزدوي، للبخاري: ٢/ ٤٢، والتقـرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ٢/ ٢٦، وحاشية الأزميري على مرآة الأصول شرح مرقاة الوصول، لمنلا خسرو: ص٤١ ـ ٤٢.

(٢) تيسير التحرير، لأمير بادشاه: ٢/ ٣٥.

يقول: «الطعام بالطعام مثلاً بمثل»، قال: وكان طعامنا يومئذ الشعير، قيل له: فإنه ليس بمثله، قال إني أخاف أن يضارع)، رواه مسلم[(١)].

وروى الشافعي فقال: (أخبرنا سفيان عن عمرو بن دينار، عن طاوس، عن ابن عباس ﷺ قال: أما الذي نهى عنه رسول الله ﷺ فهو الطعام أن يباع حتى يستوفى وقال ابن عباس ﷺ برأيه ولا أحسب كل شيء إلا مثله)[(٢)] روي هذا الحديث من طرق أخرى عضدته، فقد رواه الإمام أحمد عن أبي هريرة ﷺ بلفظ آخر[(٣)].

أما الثالث: يجوز أن يكون المؤثر هو المجموع، ولا يلزم من عدم تأثير الحقيقة وحدها أنْ لا يكون لها دَخْل في التأثير، ولو سلم فيجوز أنْ يكون القابل هو الحقيقة دون المجاز، وأنْ يكون المجاز مانعاً[(٤)].

حجة المخالفين:

١ - إن الأصل في الكلام الحقيقة، وهذا خلاف الأصل؛ لأنَّ الألفاظ وضعت للإفادة، والمجاز يؤدي إلى الإخلال بالفهم، وهو يجوز عند الضرورة، وما كان ضروريًا لا يصار إليه من غير حاجة إذ الضرورات تقدر بقدرها[(٥)].

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه: ٣/ ١٢١٤، برقم (١٥٩٢)، كتاب المساقاة، باب بيع الطعام مثلاً بمثل.

(٢) أخرجه الشافعي في مسنده: ١/ ١٨٩، برقم (٩٢٢).

(٣) ينظر: ما أخرجه الإمام أحمد في مسنده: ٢/ ٣٢٩، برقم (٨٣٤٧)، مسند المكثرين من الصحابة، مسند أبي هريرة ﷺ.

(٤) شرح التلويح على التوضيح، للتفتازاني: ١/ ١٦٤.

(٥) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٢/ ٤٢ - ٤٣، والبحر المحيط، للزركشي: ٢/ ١٨٨، والتقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ٢/ ٢٦.

أجيب: من ثلاثة وجوه:

أ ـ من الأقدمين، الزرَكشي والتفتازاني الذين أنكرا قول الشافعية هذا بقولهما: (إن القول بعدم عموم المجاز مما لم نجده في كتب الشافعية)[١].

ب ـ من المُحْدَثين، يقول أستاذنا الدكتور الزلمي: (إنَّ هذا الاستدلال يتعارض مع قول الشافعية بعموم المقتضى؛ لأنَّ الإضمار في الاقتضاء للضرورة أيضًا، وهي تقدر بقدرها)[٢].

ج ـ وهذا القول ضعيف، إذ ليس المجاز مختصًا بمَحَالِّ الضرورات، بل عند البعض غالب على اللغات، وكيف يقال أنَّه ضروري، وقد كثر في كتاب الله تعالى وهو منزَّه عن الضرورة[٣].

وقد رد: إنّ المجاز ضروري، والضرورة تندفع بإيراد بعض الأفراد فلا يثبت كالمقتضى، والضروري قد يصار إليه توسعة فيقدر بقدرها[٤].

أجيب: أنَّه إنْ أريد بالضرورة من جهة المتكلم في الاستعمال، بمعنى أنّه لم يجد طريقًا لتأدية المعنى سواه فممنوع؛ لجواز أنْ يعدل إلى المجاز لأغراض القدرة على الحقيقة؛ لأنَّ للمتكلم في أداء المعنى طريقين، أحدهما: حقيقي، والآخر: مجازي، يختار أيّهما شاء، بل في طريق المجاز من لطائف الاعتبارات ومحاسن الاستعارات الموجبة لزيادة البلاغة في الكلام، أي: للمجاز علوٌّ في الدرجة، وارتفاعٌ في الطبقة مما ليس في الحقيقة؛ ولأنَّ المجاز واقع في كلام يستحيل عليه

(١) البحر المحيط، للزركشي: ٢/ ١٨٩، وشرح التلويح على التوضيح، للتفتازاني: ١/ ١٦٥.
(٢) أسباب اختلاف الفقهاء، د. الزلمي: ص٢٣٨.
(٣) البحر المحيط، للزركشي: ٢/ ١٨٨، وشرح منار الأنوار، لابن الملك: ص١٠٨.
(٤) البحر المحيط، للزركشي: ٢/ ١٨٨، وشرح التلويح على التوضيح، للتفتازاني: ١/ ١٦٤.

العجز عن استعمال الحقيقة والاضطرار إلى استعمال المجاز.

وأما إنْ أريد من جهة الكلام والسامع، بمعنى أنّه لمّا تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز ضرورة، لئلا يلزم إلغاء الكلام، وإخلال اللفظ عن المرام، فلا نسلم أنَّ الضرورة بهذا المعنى تنافي العموم، فإنّه يتعلق بدلالة اللفظ وإرادة المتكلم، فعند الضرورة إلى حمل اللفظ عن معناه المجازي، يجب أنْ يحمل على ما قصده المتكلم واحتمله اللفظ بحسب القرينة، إنْ عامًّا فعامٌّ، وإنْ خاصًّا فخاصٌّ، بخلاف المقتضى فإنّه لازم عقلي غير ملفوظ[1].

وعليه فلا ضرورة في استعمال المجاز؛ لأنّه لما يستعمل لأجل الداعي الذي يأتي من بعد، وإذا لم تكن الضرورة الترديد في استعماله، بل يكون معنى الضرورة أنّه إذا استعمل اللفظ يجب حمله على المعنى الحقيقي، فإذا لم يمكن فعلى المجازي، فهذه الضرورة لا تنافي العموم، بل العموم يثبت إنْ استعمله المتكلم وأراد به المعنى العام، ولا مانع لهذا؛ لأنَّه ما وجد في الاستعمال ضرورة[2].

فإنْ قلتم: إنَّ المقتضى ضروري، ومع ذلك موجود في القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا۟ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا ۚ ذَٰلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِۦ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾[المجادلة: ٣]؛ أي: رقبة مملوكة.

قلنا: إنّ ذلك من قسم الاستدلال، والضرورة الواقعة فيه ترجع إلى المستدل لا إلى المتكلم، بخلاف المجاز فإنَّه من قسم اللفظ، ولو كان ضروريًّا لوقعت الضرورة في المتكلم، واللازم منتف فينتفي الملزوم، وبهذا ظهر أنَّ استدلالكم ليس

(١) المصدرين نفسيهما.

(٢) شرح التلويح على التوضيح، للتفتازاني: ١/ ١٦٣، وينظر: شرح طلعة الشمس، للسالمي: ١/ ٢١٣.

بصحيح؛ لأنَّ العموم من عوارض الألفاظ، والمجاز ملفوظ، فإذا وجد دليل العموم فيه أمكن القول بعمومه، وأمّا المقتضى فغير ملفوظ لغة لا تحقيقًا ولا تقديرًا، بل هو ثابت شرعًا، وما ذكر أنه ضروري باطل؛ لأنّا نجد الفصيح القادر على التعبير عن مقصوده بالحقيقة يعدل عنها إلى المجاز لا للضرورة، وإنما لأغراض في فن البلاغة[١].

ويتفرع عن هذه القاعدة قاعدة: (فعل ما يقع عليه الاسم):

فقال الحنفية: أنه لا يجزيه فعل ما يقع عليه الاسم، بل لابدّ من فعل كل ما يتناوله اسمه.

ويه قال طائفة من علماء الأصول[٢].

وقال: إذا أُمِرَ المكلف بفعل أجزاء من ذلك ما يقع عليه اسم الفعل المأمور به ولا يجب فعل كل ما يتناوله[٣].

حجة الحنفية:

واحتجوا في ذلك:

١ ـ إنَّ الاسم يطلق على الكل حقيقة وعلى البعض مجازًا والكلام يحمل على الحقيقة عند الإطلاق إلى أن يقوم دليل المجاز.

٢ ـ إنَّ اسم الفعل اسم عام لجنسه فوجب العمل بعمومه كسائر ألفاظ العموم[٤].

---

(١) شرح منار الأنوار، لابن الملك: ص١٠٨ ـ ١٠٩، وينظر: شرح طلعة الشمس، للسالمي: ١/ ٢١٢ ـ ٢١٣.

(٢) ينظر: تخريج الفروع على الأصول، للزنجاني: ص٦٤.

(٣) ينظر: المصدر نفسه.

(٤) ينظر: شرح التلويح على التوضيح، للتفتازاني: ١/ ٩٤ وما بعدها، وكشف الأسرار =

حجة الشافعية:

واحتج الشافعية بأن الأقل مستيقن والزيادة مشكوك فيها فلا يجب من غير دليل[١].

* * *

• المطلب الثاني ـ دوران اللفظ بين الحقيقة والمجاز:

أصل بناء القاعدة:

يقول الحنفية: (والأصل في ألفاظ المجاز أنَّ طريقها السّمع وما ورد منها في اللغة، وليس يجوز لنا أن نتعدى بها مواضعها التي تكلمت العرب بها)[٢]. لأنَّ اللفظ إنّما استعمل للإفادة، وذلك بجريان العرف في التخاطب، ولا يراد بالألفاظ الحقيقية إلاّ ما يقتضيه وضعها. نعم قد يغلب المجاز عليه كثرة فلا يفهم منه عند الإطلاق الحقيقة، كما لو قال القائل: «رأيت غائطاً وعذرة»، فإنَّه لا يفهم منه المكان المطمئن من الأرض والفناء إلاّ بقرينة قوية جدًا؛ لغلبة الاستعمال في الخارج[٣].

ولهذا فإنَّ مخالفي هذا القول قالوا: (إن كل واحد من المعنيين جائز أن يكون مراداً باللفظ حالة الانفراد، فجاز أن يكون مراداً به حالة الاجتماع كلفظ الجون واللون)[٤]، فإنَّ أحد اللفظين قد يستعمل وحده من غير مقابل، والآخر لا يستعمل

= عن أصول البزدوي، للبخاري: ١/ ١٢٤.

(١) تخريج الفروع على الأصول، للزنجاني: ص٦٥.

(٢) أصول الجصاص: ١/ ٢٠٣.

(٣) ينظر: المستصفى، للغزالي: ص١٩١، ولباب المحصول، لابن رشيق القيرواني: ٢/ ٤٨٥ ـ ٤٨٦.

(٤) تخريج الفروع على الأصول، للزنجاني: ص٧١ ـ ٧٢.

إلاّ في المقابلة، كالمكر في حق غير الله تعالى، فإنَّه يصح أنْ يقال: «مكر زيد بعمرو»، ولا يصح ذلك في حق الله تعالى إلاّ مقابلة لمكر المخلوق، نحو قوله تعالى: ﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾[آل عمران: ٥٤]، وقوله تعالى: ﴿وَمَكَرُوا مَكْرًا وَمَكَرْنَا مَكْرًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾[النمل: ٥٠]، فدلّ ذلك على أنَّ إسناد المكر إلى الآدمي حقيقة، وإسناده إلى الله تعالى مجاز؛ لأنَّ انفراد اللفظ في الاستعمال دليل تأصله[1].

والأصل في ذلك: قوله تعالى في حكم الوضوء من مس المرأة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا ۚ وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا﴾[النساء: ٤٣].

إذ ذهب الحنفية إلى أن الملامسة هي الجماع، وأراد الشافعية منها الجس باليد، والوطء[2].

آراء العلماء:

رأي الحنفية: لا يجوز إرادة الحقيقة والمجاز في حالة واحدة، أي: لا يجوز الجمع بينهما، بل إذا صارت الحقيقة مرادة خرج المجاز عن كونه مراداً، وإذا صار المجاز مراداً خرجت الحقيقة عن كونها مرادة، إذ يستعمل اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي حال كونهما مقصودين بالحكم بأن يراد كل واحد منهما[3].

---

(١) شرح مختصر الروضة، للطوفي: ١/ ٥١٩.

(٢) ينظر: أصول الجصاص: ١/ ٢٠٣، وحاشية العطار على شرح الجلال المحلي: ١/ ٣٩١.

(٣) وإليه ذهب إليه جمهور أهل العربية واللغة وجمعٌ من المعتزلة. ينظر: أصول الجصاص: =

رأي الشافعية: انقسم الشافعية فيما بينهم في هذه القاعدة إلى ثلاثة آراء:

١ ـ قد وافقوا الحنفية في رأيهم، وبه قال المحققون من الشافعية، وعامة المتكلمين[١].

٢ ـ إذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز جاز أن يكون كلاهما مرادًا[٢]؛ أي: إجازة الاستعمال مطلقًا إلا أن لا يمكن الجمع بينهما كافعل أمرًا وتهديدًا، فإن الأمر طلب الفعل، والتهديد يقتضي الترك، فلا يجتمعان معاً. وبه قال بعض الشافعية[٣].

٣ ـ يصح استعماله فيهما عقلاً لا لغةً إلاَّ في غير المفرد كالمثنى والمجموع، فيصح استعماله فيهما لغةً لتضمنه المتعدد كقولهم: «القلم أحد اللسانين» وبه قال الغزالي، ورجَّح هذا التفصيل ابن الهمام[٤].

تحرير محل الخلاف:

إذا تردد اللفظ بين الحقيقة والمجاز من غير ترجيح حُمِل على الحقيقة،

= ١/ ٢٠٣ و٣٧٠، والمعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسين البصري: ١/ ٢٨.

(١) ينظر: حاشية العطار على شرح الجلال المحلي: ١/ ٣٩١، والتقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ص٢/ ٢٤، وتيسير التحرير، لأمير بادشاه: ٢/ ٣٦ ـ ٣٧.

(٢) ينظر: البحر المحيط، للزركشي: ٢/ ٤٠٠، وتخريج الفروع على الأصول، للزنجاني: ص٧١ ـ ٧٢.

(٣) وبه قال أهل الحديث، وبعض المعتزلة كالقاضي عبد الجبار، وأبي علي الجبائي. ينظر: التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ٢/ ٢٤ ـ ٢٥، المستصفى، للغزالي: ص١٩١، وإرشاد الفحول، للشوكاني: ص٢٨.

(٤) وبه قال الشوكاني: (هو قوي؛ لأنَّه قد وجد المقتضى وفقد المانع، فلا يمتنع عقلاً إرادة غير المعنى الحقيقي مع المعنى بالمتعدد). ينظر: إرشاد الفحول، للشوكاني: ص٢٨.

ولا ينصرف إلى المجاز إلاّ بقرينة، فإذا عدمناها زالت جهة المعارضة، فتعين حمل اللفظ على الحقيقة، فإن القائل إذا قال: «رأيت حمارًا»، «ولقيت في سفري أسدًا». فلا يفهم منه «البليد» و«الشجاع»، ولا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنًى مجازي يكون المعنى الحقيقي من أفراده، كاستعمال «الدابة» عرفًا فيما يدب على الأرض، ولا خلاف أيضًا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي، بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازًا(١). فأما إذا لم توجد قرينة صارفة للمعنى إلى المجاز، فهل يراد منها الحقيقة والمجاز كليهما، أم يراد أحدهما؟

الأدلة ومناقشتها:

حجة المانعون: واحتج المانعون مطلقاً بما يأتي:

١ ـ قال تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَـٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا۟ مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِى سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا۟ ۚ وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ ﴾[النساء: ٤٣].

وجه الدلالة: إنَّ المراد الجماع دون اللمس باليد؛ لأنَّ الجماع مراد بالاتفاق، وهو المعنى المجازي، فإذا كان المجاز مرادًا تنتحى الحقيقة، ولا يجوز إرادتهما معًا، وإنَّ الملامسة ملاقاة عضو بعضو فتشمل الجماع فيكون من مسمى الحقيقة(٢).

وإنَّ ظاهر مادة «المفاعلة» خاصة فيما يكون فيه الفعل مقصودًا من الجانبين، ولا يحصل هذا في اللمس باليد، بل في الجماع؛ ولأنَّ اللمس ورد كناية عن الجماع

---

(١) ينظر: المستصفى، للغزالي: ص١٩١، وشرح التلويح على التوضيح، للتفتازاني: ١/ ١٦٤، وحاشية العطار على شرح الجلال المحلي: ١/ ٣٩١، و٤٠٨، ولباب المحصول، لابن رشيق القيرواني: ٢/ ٤٨٥ ـ ٤٨٦.

(٢) ينظر: أصول الجصاص: ٣٧٠.

في آيات أخرى، كقوله تعالى: ﴿طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ﴾[البقرة: ٢٣٧، الأحزاب: ٤٩][١].

أجيب: أنَّ اللمس هنا يشمل الوطء مجازًا، واللمس باليد حقيقة، إذ أنَّ الثابت في الصحاح أنَّها قاصرة على ما كان في اليد، فأريد المعنيان معًا بهذا النص في وقت واحد[٢].

أضف على ذلك أنكم قد خالفتم أصلكم في كثير من المسائل منها: لو حلف لا يضع قدمه في دار زيدٍ، ولم يسم دارًا بعينها ولا نية له، فإنَّه يحنث بدخول ما يدخله زيد بإعارة أو إجارة، وفي ذلك جمع بين الحقيقة والمجاز؛ لأنَّ الإضافة إلى فلان بالمِلْك حقيقة، وبغيره مجاز، بدليل صحة النفي من غير المِلْك[٣].

وقد رُدَّ: إنَّما حملناه على معنى المجاز؛ لأنَّ معناه الحقيقي مهجور، إذ ليس المراد أنْ ينام ويضع القدمين في الدار وباقي الجسد خارج الدار[٤].

٢ ـ إنَّ المعنى المجازي يستلزم ما يخالف المعنى الحقيقي وهو قرينة عدم إرادته فيستحيل اجتماعهما.

وأجيب: إنَّ ذلك الاستلزام إنَّما هو عند عدم قصد التعميم، أمَّا معه فلا.

٣ ـ يستحيل في الثوب الواحد أن يكون ملكًا وعارية في وقت واحد، إذ أنَّ اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص فيمتنع استعماله لمعنيين هو حقيقة لأحدهما

---

(١) ينظر: حاشية العطار على شرح الجلال المحلي: ١/ ٤٣٣، وينظر: أسباب اختلاف الفقهاء، د. الزلمي: ص٢٤٣.

(٢) المهذب، للشيرازي: ١/ ٢٣، وحاشية العطار على شرح الجلال المحلي: ١/ ٣٩١.

(٣) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي: ١/ ٣٩٢.

(٤) شرح التلويح على التوضيح، للتفتازاني: ١/ ١٦٧.

ومجاز للآخر، كما يمتنع استعمال الثوب الواحد بطريقي الملك والعارية، بل كما يمتنع اكتساء شخصين ثوبًا واحدًا في آنٍ واحدٍ يلبسه كل واحد منهما بتمامه على أنه ملك لأحدهما، وعارية للآخر. كذلك يستحيل في اللفظ الواحد أن يكون حقيقة ومجازًا[١].

وأجيب من وجهين:

أ ـ إنَّ الثوب ظرف حقيقي للملك والعارية، واللفظ ليس بظرف حقيقي للمعنى، والحق امتناع الجمع بينهما لتبادر المعنى الحقيقي من اللفظ من غير أن يشاركه غيره في التبادر عند الإطلاق، وهذا بمجرده يمنع من إرادة غير الحقيقي بذلك اللفظ المفرد مع الحقيقي، ولا يقال: إن اللفظ يكون عند قصد الجمع بينهما مجازًا لهما؛ لأنَّ المفروض أنَّ كل واحد منهما متعلق الحكم لا مجموعهما[٢].

ب ـ إنْ كان إثباتًا للحكم بطريق القياس فباطل؛ لأن الامتناع في المقيس عليه مبني على أن استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية محال شرعًا، وحصول الشخصين في مكان واحد يشغله كل واحد منهما بتمامه مُحَال عقلاً، فمن أين يلزم منه استحالة إطلاق اللفظ وإرادة المعنى الحقيقي والمجازي معاً؟[٣].

٤ ـ إنَّ حدَّ الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له، والمجاز على الضد منه، ويستحيل إرادة الشيء وضده بلفظ واحد، لما فيه من الجمع بين المتنافيين[٤].

---

(١) ينظر: أصول الجصاص: ١/ ٣٧٠، شرح التلويح على التوضيح، للتفتازاني: ١/ ١٦٤، وإرشاد الفحول، للشوكاني: ص٢٨.

(٢) إرشاد الفحول، للشوكاني: ص٢٨.

(٣) شرح التلويح على التوضيح، للتفتازاني: ١/ ١٦٥.

(٤) تخريج الفروع على الأصول، للزنجاني: ص٧١ ـ ٧٢، والمنطق، لابن سينا: ص١٢٩.

أجيب: أنَّه لا تنافي بينهما، وعلى الصحة يكون مجازًا أو حقيقة، ويحمل عليهما إنْ قامت قرينة على إرادة المجاز مع الحقيقة[1].

٥ ـ إنّ المعنى الحقيقي متبوع والمجازي تابع، والتابع مرجوح بالنسبة إلى المتبوع فلا يُعْتَدّ به، ولا يدخل تحت الإرادة مع وجود الراجح.

أجيب: إنَّه لا نزاع في رجحان المتبوع إذا دار اللفظ بين المعنيين، وإنما الكلام فيما إذا قامت القرينة على إرادة التابع أيضًا مثل رأيت أسـدين يرمي أحدهما، ويفترس الآخر، ولا خفاء في جواز إرادة التابع فقط بمعونة القرينـة فضلاً عن إرادته مع إرادة المتبوع.

٦ ـ إنَّ المعنى الموضوع لـه بمنزلة المحل للفظ، والشيء الواحد في حالة واحدة لا يكون مستقراً في محل، ومتجاوز إياه.

أجيب: لا معنى لاستعمال اللفظ في المعنى إلا إرادته عند إطـلاق اللفظ من غير تصور استقراره وحلوله في المعنى.

٧ ـ إنَّه يلـزم إرادة الموضوع له لمكان المعنى الحقيقي، وعدم إرادته للعدول عنه إلى المعنى المجازي، وهو محال.

أجيب: لا نسلم إرادة غير الموضوع له توجب العدول عن إرادة الموضوع له، لِمَ لا يجوز أن يراد المجموع أو يكون كل منهما داخلاً تحت المراد؟

٨ ـ إنَّ الحقيقة توجب الاستغناء عن القرينة، والمجاز يوجب الاحتياج إليها، وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات، فكيف الجمع؟

أجيب: إنَّ استغنـاء الحقيقة عن القرينة معناه أنَّ المعنى الحقيقي يفهم بلا

---

(١) ينظر: حاشية العطار على شرح الجلال المحلي: ١/ ٣٩١.

قرينة، وهو لا ينافي نصب القرينة على إرادة المعنى المجازي أيضًا، وإن أريد أن المجاز يفتقر إلى قرينة مانعة عن إرادة الموضوع له فينافي الحقيقة.

والمشروط بالقرينة المانعة عن إرادة المعنى الحقيقي هو كون اللفظ مجازًا لا إرادة المعنى المجازي؛ أي: الذي يتصل بالمعنى الحقيقي بنوع علاقة، فإن ذلك عين الخلاف.

فإن قيل: فاللفظ في المجموع مجاز، والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن إرادة الموضوع له فيكون الموضوع له مرادًا، وهذا محال.

قلنا: الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فيجب قرينة دالة على أنه وحده ليس بمراد، وهي لا تنافي كونه داخلاً تحت المراد، إذ أنَّ اشتراط القرينة المانعة على القول بالمنع لا على القول بالصحة، أو إنَّ القرينة مانعة عن إرادة المعنى الحقيقي وحده، وهذا لا ينافي جواز إرادته مع غيره[1]، إذ أنَّ القول: «افعلوا الخير»، فصيغة «افعل» حقيقة في الوجوب، ومجازًا في الندب، بقرينة كون متعلقها، كالخير شاملاً للواجب والمندوب، أي: وجوب الواجب وندب المندوب[2].

* * *

* المطلب الثالث ـ دوران اللفظ بين معنيين حقيقيين:

أصل بناء القاعدة:

إنَّ بعض الألفاظ في القرآن الكريم تحتمل أكثر من معنى حقيقي.

---

(١) ينظر: حاشية العطار على شرح الجلال المحلي: ١/ ٣٩١، وشرح التلويح على التوضيح، للتفتازاني: ١/ ١٦٤ ـ ١٦٦.

(٢) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي: ١/ ٣٩٣.

قال الله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ۚ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِىٓ أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِى ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوٓا۟ إِصْلَٰحًا ۚ وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[البقرة: ٢٢٨]، فلفظ «القرء» يطلق في اللغة على «الحيض»، كما يطلق على «الطهر»، فكلا المعنيين حقيقيين.

يقول ابن منظور: (والقُرْءُ الحَيْضُ والطُّهرُ ضِدّ)[١]، أي: أنهما من الأضداد، والأصل في القرء الوقت المعلوم، والأوقات علامات تمرّ على المطلقات، فلذلك وَقَع على الضّدّين أنَّ لكل منهما وقتًا؛ لأن العلماء اعتبروا وقت معاودتهما وكلاهما يتعاقبان على مر الأيام لميقات معلوم، لذلك صلح للطهر والحيض[٢]. تقول العرب: «أقرأت المرأة: إذا طهرت، وأقرأت، إذا حاضت»[٣].

إلاّ أنّ الحنفية قالوا: (وقد أبى بعض أهل اللغة أن يكون في اللغة اسم واحد لمعنيين متضادين)[٤].

غير أنَّ الشافعية قالوا على لسان الغزالي: (وقد يصلح ـ اللفظ ـ لمتضادين كالقرء والطهر)[٥]. ولا خلاف أن القرء استعمل في الحيض والطهر لغةً وشرعًا.

---

(١) لسان العرب، لابن منظور: ١/ ١٢٨، مادة (قرأ).

(٢) ينظر: المصدر نفسه، وتاج العروس، للفيروزآبادي: ص١٨٨، والنهاية في غريب الأثر، لابن الأثير: ٤/ ٥٢، وغريب الحديث، لابن قتيبة: ١/ ٢٠٥، وغريب الحديث، للخطابي: ١/ ٦٩٧.

(٣) ينظر: الرسالة، للشافعي: ص٥٦٣، ولسان العرب: ١/ ١٢٨، مادة (قرأ). وترتيب إصلاح المنطق: ص٥١، والقاموس الفقهي: ص٢٩٧.

(٤) أصول الجصاص: ١/ ٣٧٠.

(٥) المستصفى، للغزالي: ص١٩١.

١ ـ قال عليه السلام لفاطمة بنت حبيش: (دعي الصلاة أيام أقرائك)، رواه الدارقطني[١]، وقال عنه الهيثمي: فيه عروة وحبيب، فالأول: مجهول، والثاني: مدلس وقد عنعنه، وقال عنه ابن حجر: إسناده ضعيف[٢].

أقول: إن الحديث روي من طرق أخر، وبألفاظ أخر، وقال أهل الحديث: إنَّ الحديث الضعيف إذا روي من طرق متعددة، أي: وجوه أخرى ارتفع إلى مرتبة الحديث الحسن[٣].

وجه الدلالة: فقد عنى بالقرء «الحيض».

٢ ـ وقال عليه الصلاة والسلام لابن عمر ﷺ: (يا بن عمر! ما هكذا أمرك الله، إنك قد أخطأت السنة، والسنة أن تستقبل الطهر فتطلق لكل قرء)، رواه الدارقطني[٤]، وقال عنه الهيثمي: وفيه علي بن سعيد الرازي، وقال عنه الدارقطني: ليس بذاك وعظَّمَهُ غيره، وبقية رجاله ثقات[٥].

وجه الدلالة: فقد عنى بالقرء «الطهر».

---

(١) أخرجه الدارقطني في سننه: ١/ ٢١٢، برقم (٣٦)، كتاب الحيض.

(٢) ينظر: مجمع الزوائد، للهيثمي: ١/ ٦٢٣، وتلخيص الحبير، لابن حجر: ١/ ١٧٠.

(٣) ينظر: ما أخرجه أحمد بن حنبل في مسنده: ٦/ ٤٢، برقم (٢٤١٩١)، حديث السيدة عائشة ﷺ، باقي مسند الأنصار، والنسائي في سننه: ١/ ١٢١، برقم (٢١١)، باب ذكر الإقراء، كتاب الطهارة، والطبراني في المعجم الكبير: ٢٤/ ٣٦٠، برقم (٨٩٥)، فاطمة بنت أبي حبيش، مسند النساء، باب الفاء، والتقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح، لزين الدين العراقي: ص٤٦ وما بعدها، والمنهل الروي، لابن جماعة: ص٣٥، وتدريب الراوي، للسيوطي: ١/ ١٥٨.

(٤) أخرجه الدارقطني في سننه: ٤/ ٣١، برقم (٨٤)، كتاب الطلاق والخلع والإيلاء.

(٥) مجمع الزوائد، للهيثمي: ٤/ ٦١٨.

إذن أصل بناء هذه القاعدة مبني على أصل اشتقاق لفظتي الحقيقة عند الحنفية، كما أخذنا لذلك مثال «القرء».

أما الشافعية فأصل بناء هذه القاعدة عندهم مبني على المناسبة في الوضع لا الدلالة على الوضع، يقول الزركشي عند مناقشته القرء، ونقيض «القرء» لـ «الحيض»: (إنَّ بين وضع الألفاظ ومعانيها تناسباً من وجه ما لأجلها حتى جعل هذه الحروف دالة على المعنى دون غيره، كما يقول المعللون للأحكام الشرعية: إنَّ بَيْنَ عللها وأحكامها مناسبات وإن لم تكن موجبة لها. . . فإنَّا نقطع بصحة وضع اللفظ للشيء ونقيضه وضده، ونقطع بوقوع اللفظ على الشيء ونقيضه، كالقرء الواقع على «الحيض» و«الطهر»، والجور الواقع على «الأبيض» و«الأسود»، فلو كانت الدلالة لمناسبة لزم أن يناسب اللفظ الواحد النقيضين والضدين بالطبع، وهو محال، فلا يصح وضع اللفظ الواحد لهما على هذا التقدير، واللازم منتف، لأنَّا نقطع بصحة وضعه لهما بل وقوعه)[1].

آراء العلماء:

رأي الحنفية: إن معنى القرء الوارد في الآية الكريمة هو حقيقة في الحيض، مجاز في الطهر[2].

رأي الشافعية: إنَّ معنى القرء الوارد في الآية الكريمة هو «الطهر»[3].

---

(١) البحر المحيط، للزركشي: ٢/ ٢٦٥.

(٢) وهو مذهب الإمام أحمد في أصح الروايتين عنه. ينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي: ٢/ ٨٣ وما بعدها، والفروع، لابن مفلح: ٥/ ٥٤٠.

(٣) وهو مذهب الإمام مالك في المشهور عنه، والإمام أحمد في رواية عنه، وبه قال أبو ثور والزهري وقتادة وأبان بن عثمان، والقاسم بن محمد، وعمر بن عبد العزيز، وجمهور أهل المدينة، والظاهرية. ينظر: الرسالة، للشافعي: ص٥٦٣ ـ ٥٦٤، وأحكام القرآن، للشافعي: ١/ ٢٤٣، وبداية المجتهد، ٧/ ٧٣، والمغني، لابن قدامة: ٧/ ٤٥٢، والفروع، =

تحرير محل الخلاف:

قلنا: لا خلاف أن القَرء استعمل في الحيض والطهر لغةً وشرعًا. إلاّ أنَّ الاشتباه والخلاف في أنَّ الاستعمالين بطرق الحقيقة، أو أحدهما بطريق الحقيقة والآخر بطريق المجاز، فبالنظر إلى نفس الاستعمال يجب أن يكون كلاهما بطريق الحقيقة؛ لأن الأصل في مطلق الاستعمال هو الحقيقة، والاستعمال في المجاز لا يكون بدون قرينة، فالاستعمال هو محل الخلاف(١). ولنأخذ لذلك مثال القرء.

الأدلة ومناقشتها:

حجة الحنفية:

بالإضافة إلى استدلال الحنفية بالأحاديث التي أصلنا بها هذه القاعدة استدلوا بما يأتي:

١ ـ قال تعالى: ﴿وَالَّٰئِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِن نِّسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ ۚ وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ۚ وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا﴾[الطلاق: ٤].

وجه الدلالة: إنَّ عدة المعتدة عند عدم الحيض هي الشهور، فدل على أنَّ الأصل «الحيض» في العدة(٢).

٢ ـ قال تعالى: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا ۚ وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[البقرة: ٢٢٨].

= لابن مفلح: ٥/ ٥٤٠، والمحلى بالآثار، لابن حزم: ١/ ٤٠٦.

(١) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٢/ ٨٤.

(٢) ينظر: أحكام القرآن، للجصاص: ١/ ٥٠١.

وجه الدلالة: لما وعظت بترك الكتمان دلّ على أنَّ القول قولها في وجود الحيض أو عدمه، ولـولا أن قولها في الحيض مقبول لما وعظـت بترك الكتمـان ولا كتمان لها، إذ أنَّ المرأة إذا قالت: «أنا حائض» لم يحـل لزوجها وطؤها، وإذا قالت: «أنا طهرت» يحل لزوجها وطؤها، ولهذا قال ابن عمر ﷺ: هو الحيض[1].

٣ ـ قال تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾[البقرة: ٢٢٨].

وجه الدلالة: أن لفظ «ثلاثة» من ألفاظ الخصوص، والخصوص دلالته قطعية باتفاق العلماء، ولا يخلو الخاص عنـه في أصل الوضع، إذ إنَّ مدة العدة ثلاثة قروء من غير زيادة ولا نقصان ولا يتحقق ذلك إلا بلفظ «الحيض»[2].

يقول أستاذنا الدكتور عبد المنعم الهيتي: (وإيضاح ذلك: أنَّ مَنْ طلق زوجته في طهرها، فإما أن يحسب هذا الطهر أو لا يحسب، فإذا حسبنا هذا الطهر فستكون العدة ناقصة؛ لأنها ستكون طهران وبعض الطهر، وإذا لم تحسب الطهر الذي وقع فيه الطلاق فستكون العدة ثلاثة أطهار وبعض الطهر، وفي كلتا الحالتين لا يجوز؛ لأنَّ العدة إما أنْ تكون ناقصة أو زائدة)[3]. لذلك أمر النبي ﷺ ابن عمر ﷺ أنْ يطلق زوجته في طهرها؛ لأن المرأة لا تستوعب الحيضة الأولى حتى يتقدمها طهر[4].

٤ ـ إنَّ المعهود في لسان الشرع استعمال القرء بمعنى «الحيض»، ولم يعهد

---

(١) المصدر نفسه: ١/ ٥٠٧.

(٢) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ١/ ٨٠.

(٣) محاضرة موثقة بملزمة ألقاها الدكتـور الهيتي على طلبة الدراسات العليا في الجامعة الإسـلامية في أسباب اختلاف الفقهاء: ص٢، وينظر: أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، لعبد الوهاب طويلة: ص١٠٥.

(٤) أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، لعبد الوهاب طويلة: ص١٠٥.

في لسانـه استعمالـه بمعنى «الطهر»، فوجب أنْ يحمل كلامـه على المعهـود من لسانـه[1].

حجة المخالفين:

١ ـ قـال تعـالـى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُواْ ٱلْعِدَّةَ ۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ رَبَّكُمْ ۖ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنۢ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّآ أَن يَأْتِينَ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ ۚ وَتِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ ۚ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُۥ ۚ لَا تَدْرِى لَعَلَّ ٱللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا﴾ [الطلاق: ١].

وجه الدلالة: إنَّ اللام هنـا بمعنى «في»، أي: في وقت عدتهن، كما قال تعالى: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا ۖ وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا ۗ وَكَفَىٰ بِنَا حَٰسِبِينَ﴾[الأنبياء: ٤٧]، أي: في يـوم القيامة[2]، والطلاق المأمور به هو ما يكون في الطهر، كما تقول السيدة عائشة ﷺ: (تدرون ما الأقراء إنما الأقراء الأطهار) رواه الإمام مالك من رواية يحيى الليثي، والإمام الشافعي عن مالك عن ابن شهاب[3].

٢ ـ إنَّ النبـي ﷺ أمر عمر ﷺ حين طلق ابن عمر امرأته: حائضًا أن يأمره برجعتها، وحبسها حتى تطهر، ثم يطلقها: طاهرًا من غير جماع، وقال رسول الله ﷺ:

(١) المغني، لابن قدامة: ٨/ ٨٣، وينظر: أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، لعبد الوهاب طويلة: ص١٠٣.

(٢) أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، لعبد الوهاب طويلة: ص١٠٠.

(٣) أخرجه الإمام مالك في الموطـأ من رواية يحيى الليثي: ٢/ ٥٧٦، بـرقم (١١٩٧)، كتاب الطلاق، باب ما جـاء في الإقراء وعدة الطلاق وطلاق الحائض، والشافعي في مسنده: ص٢٩٦، برقم (١٤٠٨)، ومن كتاب العدد إلا ما كان منه معاد.

«فتلك العدة التي أمر الله ﷻ أن يطلق لها النساء» رواه الإمام مسلم(١).

وجه الدلالة: يدل على أنَّ الطهر هو الذي يسمى العدة، وهو الذي تطلق فيه النساء(٢).

٣ ـ إنَّ الحيض: هو أن يرخي الرحم الدم حتى يظهر، والطهر هو أن يقري الرحم الدم، فلا يظهر. فالقرء: الحبس لا الإرسال. فالطهر: إذا كان يكون وقتًا أولى في اللسان، بمعنى القرء؛ لأنه: حبس الدم(٣).

٤ ـ إنَّ من قواعد اللغة أنْ يكون العدد «ثلاثة» من الجمع، وهو مخالف للمعدود في التذكير والتأنيث، فإذا كان العدد مؤنثاً فالمعدود مذكر، وبالعكس، ولفظ «ثلاثة» مؤنث إذاً يجب أن يكون لفظ «القرء» مذكراً، وهو «الطهر»؛ لأنَّ لفظ «ثلاثة» مؤنث(٤).

أجيب: إنَّ لفظ المعدود المعبر به حقيقي، ولكن المعدود كان مجازيًا، ولا يمكن الجمع بين الحقيقة والمجاز في آن واحد، بناءً على قاعدة دوران اللفظ بين الحقيقة والمجاز، التي لم تجز الجمع بين الحقيقة والمجاز، فإذا تحققت الحقيقة أينما كانت حمل اللفظ على الحقيقة، ولا يحمل على المجاز إلاّ بقرينة صارفة

---

(١) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه: ١/ ١٠٩٣، برقم (١٤٧١)، كتاب الطلاق، باب تحريم طلاق الحائض بغير رضاها وأنه لو خالف وقع الطلاق ويؤمر برجعتها.

(٢) ينظر: أحكام القرآن، للشافعي: ٢/ ٢٤٤، وأثر اللغة في اختلاف المجتهدين، لعبد الوهاب طويلة: ص١٠٠.

(٣) الرسالة، للشافعي: ص٥٦٧، وأحكام القرآن، للشافعي: ٢/ ٢٤٤، وينظر: الأم، للشافعي: ٨/ ٣٢٢.

(٤) ينظر: مفتاح الوصول، للتلمساني: ٤٣٩، وأثر اللغة في اختلاف المجتهدين، لعبد الوهاب طويلة: ص١٠١ ـ ١٠٢.

للحقيقة، وبه يكون لفظ «الحيض» هو اللفظ الحقيقي، و«الطهر» هو اللفظ المجازي، وهو الراجح؛ لأنَّ الحكمة من تشريع العدة هو التأكد من براءة أو استبراء الرحم، فاستبراء الرحم من أحد أسباب تشريع العدة، وبراءة الرحم تكون بنزول الحيض، وليس بظهور الطهر، فعدم نزول الحيض يورث احتمال الحمل[1].

* * *

*** المطلب الرابع ـ مساواة المجاز للحقيقة:**

أصل بناء القاعدة:

إنَّ اللفظ قبل الاستعمال لا يتصف بكونه حقيقة، ولا بكونه مجازًا، وهذا مفقود في القرآن الكريم، لخروجه عن حدّ كل واحد منهما؛ إذ الحقيقة: هي اللفظ المستعمل فيما وضع له. والمجاز: هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له. وأنَّ كل لفظ مجازي لابدّ له من حقيقة، وليس كل لفظ حقيقي يكون مجازًا، بل بعض الألفاظ الحقيقية لا يدخلها المجاز أصلاً[2].

فإن تساوت الحقيقة والمجاز في كثرة الاستعمال، كقوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾[الحديد: ٢٥]، فإن المراد ها هنا العدل، وهو محتمل لذلك احتمالاً يساوي

---

(١) ينظر: أصول الجصاص: ١/ ١٠٤، ومحاضرة موثقة بملزمة ألقاها الدكتور الهيتي على طلبة الدراسات العليا في الجامعة الإسلامية في أسباب اختلاف الفقهاء: ص٢.

(٢) البحر المحيط، للزركشي: ٣/ ٧، و٣/ ١١٥، وشرح الكوكب المنير، للفتوحي: ص٤٩، وحاشية العطار على شرح جلال المحلي: ١/ ٤٢٨، ولباب المحصول، لابن رشيق القيرواني: ٢/ ٤٧٦، والإتقان في علوم القرآن، للسيوطي: ٢/ ١١٢.

الحقيقة، فيلحق بالمجمل[1] ـ كما سيأتي بيان المجمل ـ.

أما إذا ساوى المجاز الحقيقة فلابدّ للمجاز من قرينة تصرفه عن إرادة الحقيقة عقلاً أو حسًا أو عادةً أو شرعًا؛ إذ الأصل ـ وهو الحقيقة ـ لا يترك إلاّ عند الضرورة أو تعذر الحقائق؛ صونًا للفظ عن الإهمال؛ لأن المرجوح في مقابلة الراجح ساقط، فإن غلب استعمال المجاز حتى ساوى الحقيقة، كـ «النكاح» فإنه يطلق على «العقد» و«الوطء» إطلاقًا واحدًا مع أنه حقيقة في أحدهما[2].

آراء العلماء:

رأي الحنفية: اختلف الحنفية فيما بينهم بما يأتي:

١ ـ قال أبو حنيفة ـ رحمه الله تعالى ـ: الحقيقة أولى، مراعاة لأصل القاعدة.

٢ ـ قال أبو يوسف المجاز أولى لكونه غالبًا[3].

رأي الشافعية: إذا غلب الاستعمال المجازي على الاستعمال الحقيقي ويعبر عنه بالحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح حكم بالتساوي الموجب للتوقف. جزم به الإمام فخر الدين، واختاره البيضاوي[4].

---

(١) البحر المحيط، للزركشي: ٥/ ٣٧.

(٢) ينظر: شرح التلويح على التوضيح، للتفتازاني: ١/ ١٧٤، ومفتاح الوصول، للتلمساني: ص١٢٤، والتمهيد، للأسنوي: ص٢٠٣، ومختصر من قواعد العلائي وكلام الأسنوي، لابن خطيب الدهشة: ١/ ٣٤٨.

(٣) ينظر: حاشية العطار: ١/ ٤٣١.

(٤) وقال بعض الإباضية: لا يحمل على أحدهما إلاّ بقرينة وإلاّ فالتوقف. وقال بعض العلماء إلاّ أنهم قالوا: إنّه من المجمل. ينظر: حاشية العطار: ١/ ٤٣١، والتمهيد، للأسنوي: ص٢٠٣، ونهاية السول، للأسنوي: ص١٣٥، ومختصر من قواعد العلائي وكلام الأسنوي، لابن خطيب الدهشة: ١/ ٤١٠. شرح طلعة الشمس، للسالمي: ١/ ٢١٤.

تحرير محل الخلاف:

ومحل الخلاف أن يكون المجاز راجحًا والحقيقة تتعاهد في بعض الأوقات كما لو قال: «لأشربن من هذا النهر» فهو حقيقة في الكرع من النهر بفيه، وإذا اغترف بالكوز وشرب فهو مجاز؛ لأنه شرب من الكوز لا من النهر، لكنه المجاز الراجح المتبادر، والحقيقة قد تراد؛ لأنَّ كثيرًا من الرعاء وغيرهم يكرع بفيه.

فأما إذا كان المجاز راجحًا، والحقيقة مماتة لا تراد في العرف فلا خلاف في تقديم المجاز؛ لأنه إما حقيقة شرعية كالصلاة، أو عرفية كالدابة، وهما مقدمات على الحقيقة اللغوية، مثاله: «حلف لا يأكل من هذه النخلة» فإنه يحنث بثمرها لا بخشبها وإن كان هو الحقيقة؛ لأنها قد أميتت. فإن غلب استعمال المجاز حتى ساوى الحقيقة، فهذا هو محل الخلاف[١].

الأدلة ومناقشتها:

حجة الحنفية:

إنَّ الحمل على الحقيقة أولى؛ لأنَّها هي الأصل، فلفظ «أنت طالق» فالحقيقة في اللغة في إزالة قيد النكاح، ثم اختص في العرف بإزالته، فلأجل ذلك: إذا قال الرجل لأمته: «أنت طالق» لا تعتق إلا بالنية[٢].

أجيب: أنَّا إنما لم نحتج إلى النية؛ لأنَّا إن حملناه على المجاز الراجح، وهو الإزالة عن النكاح فلا كلام، وإن حملناه على الحقيقة المرجوحة، وهو الإزالة عن

---

(١) ينظر: مفتاح الوصول، للتلمساني: ص١٢٤، وحاشية العطار: ١/ ٤٣١، والتمهيد، للأسنوي: ص٢٠٣.

(٢) ينظر: حاشية العطار: ١/ ٤٣١، وكشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ١/ ١٠١، و٢/ ٤١.

مسمى القيـد من حيث هو، فيلزم زوال قيد النكاح أيضًا بحصول مسمى القيد فيه، فلا جرم أنَّ أحد الطرفين في هذا المثال بخصوصه لم يحتج إلى النية بخلاف الطرف الآخر[١].

وقد رُدَّ: رَدَّ الإمام عبد العزيز البخاري على أصحاب أبي حنيفة ـ رحمه الله تعالى ـ الذين قالوا بالمجاز، فقال: (ما ظفرت به في شيء من كتب أصحابنا صريحًا فكـان حمل كلام الشيخ على المعنى الأول أولى، إذ أنّ المجاز أحـد نوع الكلام وله من الأنواع العموم والأحكام ما للحقيقة؛ لأنه مستعمل بمنزلتها إلا أن المطلق من الكلام لحقيقته حتى يقوم الدليل على مجازه؛ لأن معنى الحقيقة أصل، والثاني طارئ عليه فلا يثبت إلا بدليله)[٢].

حجة المخالفين:

١ ـ إنَّ في كل من الحقيقة والمجاز قوة ليست في الآخر، لذلك تساويا[٣].

٢ ـ إنَّ كل واحد منهما له مرجح، مراده بالقرينة[٤].

أجيب: أنَّ المجاز إذا كان مصحوبًا بالقرينة لم تكن الحقيقة مـرادة، فحينئذ فلا مجال للإجمال؛ لتعين المعنى المجازي.

وقد ردّ: إنَّ المـراد برجحان المجاز، رجحـانه في حدّ ذاتـه باعتبار غلبـة الاستعمال لا باعتبار إرادة المتكلم، فإنَّ المتكلم قد يأتي بما هو محتمل للمجاز

---

(١) التمهيد، للأسنوي: ص٢٠٣.

(٢) كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٢/ ٤١.

(٣) التمهيد، للأسنوي: ص٢٠٣.

(٤) ينظر: شرح طلعة الشمس، للسالمي: ١/ ٢١٤.

والحقيقة، ولا يأتي بقرينة مانعة، وإذا أتى بالقرينة المانعة حمل على المجاز[١].

أجيب: إنَّ رجحان المجاز بالقرينة الدالة على إرادته ولو لم تكن مانعة من إرادة الحقيقة ظاهر، فإنهّ وإنْ كانت الحقيقة هي الأصل، فقد يترك الأصل بدليل[٢].

٣ ـ إنّه يلزم من نفي الأعم نفي الأخص، فصار الكلام دالاً على نفي المجاز على كل تقدير، فلا يتوقف على القرينة، وأما الحقيقة المرجوحة فهي منتفية على تقدير دون تقدير، فحسن التوقف[٣].

* * *

* المطلب الخامس ـ دوران اللفظ بين معناه الشرعي ومعناه اللغوي:

أصل بناء القاعدة:

إذا دار الاسم بين معناه اللغوي، ومعناه الشرعي كالصوم والصلاة.

فقال الحنفية بالمعنى الحقيقي، أي: اللغوي، وإثباتاً لطريقة الحنفية في تأصيل قواعدهم، فإنَّ المتعارف عليه في زمن ما، أو مكان ما، واختلف المتعارف عليه في ذلك الزمان والمكان، فإنَّهم يعدلون قاعدتهم وفق ذلك، بناءً على تخريج أصول قواعدهم على الفرع الفقهي، وبما يتناسب مع مبدأ ذلك الفرع.

مثاله: لو تعارف إطلاق لفظ «رأس» على البقر والغنم، في زمن ما، أو منطقة ما، ثم تعارف الناس في زمن آخر، مثل زماننا هذا في العراق خصوصًا، إذ يطلقون لفظ «رأس» على رأس الغنم تعين ذلك.

---

(١) حاشية العطار: ١/ ٤٣١ ـ ٢١٥.

(٢) شرح طلعة الشمس، للسالمي: ١/ ٢١٤ ـ ٢١٥.

(٣) نهاية السول، للأسنوي: ص١٣٥.

ومثاله أيضًا: لو حلف لا يأكل شواء، خصَّ اللحم، دون البيض والباذنجان وغيره؛ لأنَّ المتعارف مختص به. يقول أمير بادشاه: (فالخلاف خلاف زمان لا برهان)[١].

ولهذا يقول فخر الإسلام البزدوي، في توجيه ترك الحقيقة بالعرف: (لأن الكلام موضوع لاستعمال الناس وحاجتهم فيصير المجاز باستعمالهم كالحقيقة)[٢].

وقال المخالفون: بالمعنى اللغوي، إذ أنَّها مأخوذة من الحقائق اللغوية على سبيل المجاز، بأنْ استعير لفظها من المدلول الشرعي؛ لعلاقة ما، فإنَّ العرب كانوا يتكلمون بالحقيقة، كما يتكلمون بالمجاز، ومن مجازها: تسمية الشيء باسم أجزائه، والصلاة كذلك، فإنَّ الدعاء جزء من الصلاة، بل المقصود منها، فلم يخرج استعماله عن وضع اللغة، وعليه: فهي حقائق شرعية فيها معنى اللغة؛ لأنَّ الصلاة لا تخلو من الدعاء في أغلب الأحوال.

يقول الزركشي: (إنَّ الشارع تجوّز، ووضع اللفظ بإزاء المعنى الشرعي وضعًا حقيقيًا)[٣].

فالشافعية قالوا: الأصل في ذلك: هو التقرير، وتقرير ذلك: أنْ يجعل عرفًا، على مثال أهل العرف، لوجهين:

١ ـ إنَّ الشارع يضع الشرعيات أبدًا على وزن العرفيات حتى تكون الطباع أقبل منها.

٢ ـ إنَّ اللفظ أطلق وأمكن اعتباره على هذا الوجه، فوجب حمله عليه؛ لأنَّ

---

(١) التقرير والتحبير، لأمير بادشاه: ٢/ ١٣.

(٢) أصول البزدوي: ص٨٧.

(٣) البحر المحيط، للزركشي: ٣/ ١٩.

الصلاة دليل الإيمان، والإيمان شرط صحة الصلاة[١].

ولنأخذ لذلك نماذج من السنة النبوية الشريفة:

١ ـ عن عائشة أم المؤمنين ﷺ قالت: «جاء رسول الله ﷺ يوماً فقال: هل عندكم من طعام؟ قلت: لا، قال: إذاً أصوم، قالت: ودخل عليَّ مرة أخرى، فقلت يا رسول الله قد أهدى لنا حيس فقال: إذاً أفطر اليوم وقد فرضت الصوم»، رواه النسائي، وقال عنه الدارقطني: إسناده حسن صحيح[٢].

فإنْ حمل على الصوم الشرعي دل على جواز النية نهارًا، وإن حمل على الإمساك لم يدل[٣].

٢ ـ عن أبي هريرة ﷺ قال: «يُنْهَى عن صيامين وبيعتين الفطر والنحر والملامسة والمنابذة» رواه البخاري[٤].

فإن حمل الصوم يوم النحر على الإمساك الشرعي دل على انعقاده، إذ لولا إمكانه لما قيل له لا تفعل، إذ لا يقال للأعمى لا تبصر، وإن حمل على الصوم الحسي لم ينشأ منه دليل على الانعقاد[٥].

---

(١) المصدر نفسه: ٣/ ٢٠.

(٢) أخرجه النسائي في سننه: ٤/ ١٩٥، برقم (٢٣٣٠)، كتاب الصيام، النية في الصيام والاختلاف على طلحة بن يحيى بن طلحة في خبر عائشة فيه، والدارقطني في سننه: ٢/ ١٧٥، برقم (١٨)، كتاب الصيام، باب تبييت النية من الليل وغيره.

(٣) المستصفى، للغزالي: ص١٩٠.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه: ٢/ ٧٠٢، برقم (١٨٩١)، كتاب الصوم، باب الصوم يوم النحر.

(٥) المستصفى، للغزالي: ص١٩٠.

٣ ـ عن أبي هريرة ﷺ عن النبي ﷺ قال: «إذا دعي أحدكم فليجب فإن كان صائماً فليصل» رواه مسلم، والترمذي بلفظ (إلى طعام)[١].

حمل البعض الصلاة هنا على الصلاة الشرعية، أي: ليتشاغل بالصلاة؛ تنبيهًا لهم على أنَّه صائم، لئلا يحتاج إلى تعريفهم، للابتعاد عن الرياء والعُجب، إذ الشارع الحكيم دأبه تقليل المفاسد. وحمله المخالفون على المسمى اللغوي: أي: لِيَدْعُ لهم ولا يأكل[٢].

٤ ـ عن زيد بن ثابت ﷺ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «الوضوء مما مسَّت النار»، رواه الإمام مسلم[٣].

حمله البعض على الوضوء الشرعي، وهو غسل الأعضاء الأربعة مع النية، وحمله المخالفون على الوضوء اللغوي، وهو غسل اليدين[٤].

آراء العلماء:

رأي الحنفية: حمل اللفظ على الموضوع اللغوي، مجاز فيما عداه، والكلام بحقيقته إلى أن يدل الدليل على المجاز، أو قرينة توجب حمله على الشرعي[٥].

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه: ٢/ ١٠٥٤، برقم (١٤٣١)، كتاب النكاح، باب الأمر بإجابة الداعي إلى دعوة، وأخرجه الترمذي في سننه: ٣/ ١٥٠، برقم (٧٨٠)، كتاب الصوم، ما جاء في إجابة الصائم الدعوة.

(٢) ينظر: شرح مختصر الروضة، للطوفي: ١/ ٥٠٢.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه: ١/ ٢٧٢، برقم (٣٥١)، كتاب الحيض، باب الوضوء مما مست النار.

(٤) شرح مختصر الروضة، للطوفي: ١/ ٥٠٢.

(٥) ينظر: التقرير والتحبير، لأمير بادشاه: ٢/ ١١.

رأي الشافعية: انقسم الشافعية إلى رأيين:

١ ـ حمل اللفظ على المعنى الشرعي دون الوضع اللغوي[1].

٢ ـ إذا تردد اللفظ بين معناه اللغوي أو الشرعي يكون مجملاً، وبه قال أبو يعلى، وبعض الشافعية[2].

تحرير محل الخلاف:

لا خلاف أنَّ الأسماء المستعملة لأهل الشرع، نحو «الصلاة»، و«الزكاة» في غير معانيها اللغوية حقائق شرعية يتبادر منها ما علم لها من معانيها المذكورة بلا قرينة، ولكن الخلاف حصل في أنَّ الأسماء المستعملة لأهل الشرع في المعاني المذكورة حقيقة عرفية، فهل تحمل على الحقيقة الشرعية، أم اللغوية مجازًا؟

الأدلة ومناقشتها:

سوف نستعرض أدلة رأي الحنفية، والرأي الثالث، ثم بيان رأي الشافعية والجمهور.

حجة الحنفية:

١ ـ لو سُلِب الاسم عن معناه وعوض غيره انقلبت الحقائق، إذ لو نقلت

---

(١) وبه قال جمهور العلماء، إلاّ أنّ ابن حزم الظاهري أجاز الحمل من المعنى اللغوي إلى معنًى آخر بقرينة تحمله على ذلك مخصوصة بدليل من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة. ينظر: تخريج الفروع على الأصول، للزنجاني: ص٢٣٨ ـ ٢٣٩، ومفتاح الوصول، للتلمساني: ص٥١٥ ـ ٥١٦، وشرح مختصر الروضة، للطوفي: ١/ ٥٠١، والتقرير والتحبير، لأمير بادشاه: ٢/ ١١، والإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم: مج١، ٤/ ٤٤٣ ـ ٤٤٤، وشرح طلعة الشمس، للشالمي: ١/ ١٩٥.

(٢) ينظر: المستصفى، للغزالي: ص١٩٠، وشرح مختصر الروضة، للطوفي: ١/ ٥٠١.

الأسماء عن معانيها اللغوية إلى الشرعية، كانت الأسماء المنقولة إليها غير عربية؛ لأنَّ العرب لم يضعوها، ويلزم أنْ لا يكون القرآن الكريم عربيًا؛ لاشتماله عليها، وما بعضه عربي دون بعض لا يكون كله عربيًا، واللازم باطل[(١)]، لقوله تعالى: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾[يوسف: ٢][(٢)].

أجيب: أنَّه إنَّما يلزم ذلك لو استحال الاسم عن المعنى، والمعلوم أنَّ تسمية المسميات تابعة للاختيار بدليل انتفاء الاسم عن المعنى قبل المواضعة، فإنَّا نعلم ضرورة أنَّه كان يجوز أن يسمى المعنى بغير الاسم الذي يسمى به، ولم يستحيل ذلك، إذ أنَّها عربية بوضع الشارع لها ينزلها مجازات لغوية، ويكفي في اللغة العربية كون استعمال اللفظ العربي وإن لم يضعوا عين ذلك اللفظ لذلك المعنى، والضمير في قوله تعالى: ﴿أَنزَلْنَٰهُ﴾ يشمل البعض والكل، أي: يصدق على جميع القرآن الكريم[(٣)].

٢ ـ إنَّ معانيها الأصلية باقية لم تنقل عنها، والزيادات شروط، ألا ترى أنَّ «الصلاة» اسم للدعاء، والدعاء في الصلاة الشرعية باقٍ، وكذلك الصوم في الأصل للإمساك، وفي الشرع: هو الإمساك عن المفطرات فلم ينتقل كل واحد من «الصلاة» و«الصوم» عن معناه الأصلي، لكن زادت فيه بعض الشروط في الشرع[(٤)].

أجيب: لما كانت هذه الألفاظ لم تطلق في الشرع على معناها اللغوي، بل زاد

---

(١) التقرير والتحبير، لأمير بادشاه: ٢/ ١٢.

(٢) ذكر الله تعالى في ستة مواضع في القرآن الكريم أنَّ القرآن عربي: سورة يوسف: الآية ٢، سورة طه: الآية ١١٣، والزمر: الآية ٢٨، وفصلت: الآية ٣، والشورى: الآية ٧، والزخرف: الآية ٣.

(٣) ينظر: التقرير والتحبير، لأمير بادشاه: ١/ ١٢، وشرح طلعة الشمس، للسالمي: ١/ ١٩٦.

(٤) شرح طلعة الشمس، للسالمي: ١/ ١٩٧.

فيها الشارع قيودًا أو شروطًا، علمنا أنّه نقلها من معناها الأصلي إلى هـذا المعنى المذكور، والمصلي لم يقصد بصلاته الدعاء، إنّما يقصد أداء المشروع، وهو مصلٍّ إجماعًا، فعلمنا أنَّ الصلاة شرعًا غير الصلاة لغةً، وكذلك نظائرها، فثبتت الحقيقة الشرعية(١).

٣ ـ كيف يصح أن يحمل على اللغوي عند عدم القرينة إذا وقع في لفظه، فإنْ قلت: كيف يترتب الحمل على المعنى الحقيقي اللغـوي على كونها مجازات في استعمالها؟

قلت: لأنها إذا كانت مجازات لا يحكم بها إلاّ بقرينة.

وردّ: إنَّ الشارع الحكيم استعملها في حقائقهـا اللغوية، وهذا مستبعد أن يقول عالم إنَّ قولـه تعالى: ﴿ وَأَنْ أَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ وَاتَّقُوهُ وَهُوَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ﴾ [الأنعام: ٧٢]، معناه: أقيموا الدعاء، إذ إنَّ كثرة استعمالها في هذه المعاني المجازية صيّرتها كالحقائق، لا إنّها حقائق شرعية(٢).

حجة الرأي الثاني من الشافعية ومن قال بقولهم:

١ ـ إنّه مجمل؛ لأن الرسـول عليه السلام يناطق العرب بلغتهم كما يناطقهم بعرف شرعه، ولعل هذا منه تفريع على مذهب من يثبت الأسامي الشرعية، وإلاَّ فهو منكر للأسامي الشرعية(٣).

واعْتُرِض:

وهذا فيه نظر؛ لأنَّ غالب عادة الشارع استعمال هذه الأسامي على عرف الشرع

---

(١) المصدر نفسه: ١/ ١٩٧.

(٢) التقرير والتحبير: لأمير بادشاه: ٢/ ١١.

(٣) المستصفى، للغزالي: ص١٩٠.

لبيان الأحكام الشرعية، وإنه كثيراً ما يطلق على الوضع اللغوي، كقوله ﷺ: «دعي الصلاة أيام أقرائك»، سبق تخريجه، وقلنا أنه ارتفع إلى مرتبة الحديث الحسن.

فمن باع حرًا أو باع خمرًا فحكمه كذا، وإن كانت الصلاة في حالة الحيض وبيع الخمر والحر لا يتصور إلا بموجب الوضع فأما الشرعي فلا؟

والمختار عند بعض الشافعية: أن ما ورد في الإثبات والأمر فهو للمعنى الشرعي، وما ورد في النهي كقوله «دعي الصلاة» فهو مجمل[1].

حجة الجمهور:

١ ـ عن عمر بن خلدة الزرقي ـ وكان قاضي المدينة ـ قال: (جئنا أبا هريرة ﷺ في صاحب لنا قد أفلس، فقال: هذا الذي قضى فيه رسول الله ﷺ: أيما رجل مات أو أفلس فصاحب المتاع أحق بمتاعه إذا وجده بعينه)، رواه ابن ماجه، وقال عنه الحاكم: هذا حديث عال صحيح الإسناد ولم يخرجاه بهذا اللفظ[2].

وجه الدلالة: يدل الحديث على تعين المجاز، فإنَّ من وجد سلعته عند المفلس، فهو أولى بها من سائر الغرماء[3].

اعترض:

إنَّ صاحب المتاع هو حقيقة فيمن المتاع بيده، وهو المفلس، ومجاز فيما عداه، أي: فيمن كانت بيده؛ لأنَّ إطلاق اللفظ المشتق بعد ذهاب المعنى المشتق

---

(١) المستصفى، للغزالي: ص١٩٠.

(٢) أخرجه ابن ماجه في سننه: ٢/ ٧٩٠، برقم (٢٣٦٠)، كتاب الأحكام، باب من وجد متاعه بعينه عند رجل قد أفلس، والحاكم في مستدركه: ٢/ ٥٨، برقم (٢٣١٤)، كتاب البيوع من كتاب فضائل القرآن.

(٣) ينظر: مفتاح الوصول، للتلمساني: ص٥١٦.

منه مجاز، لذلك لم يطرد، ألا ترى أنَّ مَنْ كان كافرًا ثم أسلم، فإنَّه لا يسمى كافرًا، فتقبل منه سائر التصرفات الشرعية، فدلّ على إنَّ إطلاق اللفظ باعتبار الماضي مجاز[1].

جواب وترجيح:

إنّ الدليل دلّ على تعين المجاز، ألا ترى أنّه لمّا أريد به المفلس لم يكن لاشتراط التفليس معنًى، ولقال: فهو أحق بمتاعه، فلمّا أتى في الحديث الظاهر دون المضمر دلّ على أنَّه أراد به غير ما يراد بالمضمر[2]، وهو الراجح لما يأتي:

١ ـ إنَّ الألفاظ عند الإطلاق تصرف إلى المعنى الشرعي، فلفظي «الصلاة» و«الدابة» إنّها كانت لمعانٍ غير ما وضعت له، والوضع والوقوع دليل الصحة؛ لأنَّ شأن الشارع الحكيم أن يبين أحكام الشرع لا أحكام اللغة، فلو صرفنا هذه الألفاظ الصادرة منه إلى موضوعها اللغوي، لَكُنَّا قد اعتقدنا فيه أنّه ترك ما يعنيه، وعدل إلى بيان ما لا يعنيه، مع أنَّ ما تركه لا يخلُفُهُ فيه غيره، وما عدل إليه قد يكفيه غيره، وهم أهل اللغة، وذلك تسفيه لا يليق أن يعتقد بعامة الناس، فكيف عن واضع الشرع الحكيم[3].

٢ ـ إنَّ هذه الألفاظ حقائق شرعية بوضع الشارع لها، إذ القطع لفهم الصحابة ﷺ قبل حدوث الاصطلاحات في زمنه ﷺ، والقطع بأنَّ الصلاة في الشرع موضوعة للركعات، إذ هو الحقيقة الشرعية، والصحابة ﷺ فهموا هذا القطع على

---

(١) ينظر: حاشية العطار: ١/ ٣٧٦، والتقرير والتحبير، لأمير بادشاه: ٢/ ٢٤٣.

(٢) مفتاح الوصول، للتلمساني: ص٥١٧.

(٣) ينظر: شرح مختصر الروضة، للطوفي: ١/ ٥٠٢، وشرح طلعة الشمس، للسالمي: ١/ ١٩٧.

أنّه للمعاني الشرعية؛ لأنّهم مكلفون بما تضمنتها والفهم شرط التكليف[١].

٣ ـ إنَّ اللفظ المأخوذ عرفًا، عامًّا أو خاصًّا يقدم على اللغوي؛ لأنَّه الظاهر، فلو حلف: «لا يأكل بيضاً»، فهو على بيض الطير من الدجاج والأوز وغيرهما، ولا يدخل بيض السمك فيه إلاّ أنْ ينويه، فيحمل على ما ينطلق عليه اسم البيض ويؤكل عادة، وهو كل بيض قشر، كبيض الدجاج؛ وذلك لاستعماله عرفًا، إذ كان الموجب للاختصاص اختصاص التعارف[٢].

٤ ـ أما إنْ أرادوا به مطلق التردد بين المعنيين ـ الشرعي واللغوي ـ مع رجحان إرادة المعنى الشرعي، فقد يسلم لهم، لكن لا يلزم منه الإجمال مع الظهور في أحد المعنيين، وإنْ أرادوا التردد بينهما على السواء من غير رجحان، فهو ممنوع لما استدللنا به[٣].

* * *

* المطلب السادس ـ حكم المجاز خَلَفٌ عن حكم الحقيقة:

أصل بناء القاعدة:

يقول الشافعية: إنَّ الأصل بناء الأحكام على الحقائق اللغوية دون الألفاظ المجازية، غير أن المجاز أقيم مقام الحقيقة لقربه منها اتساعًا في النطق وشرط ثبوت الحكم في الخلف إمكان ثبوته في الأصل[٤].

---

(١) التقرير والتحبير، لأمير بادشاه: ٢/ ١١ ـ ١٢.

(٢) ينظر: التقرير والتحبير، لأمير بادشاه: ٢/ ١٣.

(٣) شرح مختصر الروضة، للطوفي: ١/ ٥٠٢.

(٤) تخريج الفروع على الأصول، للزنجاني: ص٣٣١.

وبناءً على تأصيل قواعد الحنفية الذين كانوا يأخذون بالحقيقة على المجاز، فاللفظ الحقيقي هو الأولى لا يقوم مقامه لفظ مجازي إلاّ بقرينة.

مثاله: يكون العقد في قوله تعالى: ﴿ لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الْأَيْمَانَ ۖ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ۚ ذَٰلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ ۚ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ ۚ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾[المائدة: ٨٩]. فكفارته لمّا ينعقد، أي: يرتبط، وهو ربط اللفظ باللفظ لإيجاب حكم، كربط لفظ القسم بالمقسم عليه؛ لإثبات البر، وربط لفظ البيع بالشراء؛ لإثبات الملك، وهذا أقرب إلى الحقيقة؛ لأنَّ أصل العقد عقد الحبل، وهو شدّ بعضه ببعض، ثم استعير للألفاظ التي عقد بعضها ببعض؛ لإيجاب حكم، إذ استعير لما يكون سببًا لهذا الربط، وهو عزم القلب، فكان ربط اللفظ أولى؛ لأنّه أقرب إلى الحقيقة[(١)].

ولتوضيح تأصيلهم للقاعدة أكثر، نقول: إذا قال السيد لعبده الذي هو أسنّ منه: «هذا ابني» وأراد به حكم العتق.

إنَّ الخلف «هذا ابني»، أي: لإثبات الحرية لهذا العبد، هل يشترط المعنى الحقيقي لهذا اللفظ، أم يقوم المعنى المجازي مقامه؟

إنَّ الإمام أبا حنيفة ـ رحمه الله تعالى ـ الأصل عنده لفظ «هذا حر»، أي: التكلم والنطق حتى يكتفى بصحة اللفظ سواء أكان صحّ معناه أم لا. مع العلم أنَّ الحنفية والشافعية متفقون بلا خلاف بينهم على أنَّ المجاز هو «هذا ابني»؛ لإثبات الحرية. لكن الخلاف في الحكم. إذ الأصل ثبوت البنوة والخلف ثبوت الحرية،

---

(١) شرح منار الأنوار، لابن الملك: ص١٠٩.

فالحنفية قالوا: إنَّ الأصل، أصل النطق والتكلم بـ «هذا حر»، والخلف: «هذا ابني» مجاز، إذ التكلم بالأصل صحيح من حيث أنّه مبتدأ وخبر.

وأما المخالفون: ثبوت الحرية بلفظ «هذا ابني» خلف عن ثبوت البنوة به، وبه تكون الحقيقة، التي هي الأصل عند الحنفية مغايرة لما هي عند المخالفين[١].

آراء العلماء:

رأي الحنفية: انقسم الحنفية فيما بينهم بما يأتي:

١ ـ المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم والنطق لا في الحكم، بل المجاز في الحكم أصل نفسه، فاللفظ إذا وجد وتعذر العمل بحقيقته وله مجاز متعين صار مستعاراً لحكمه بغير نية كما قال في النكاح بلفظ الهبة[٢]. وبه قال الإمام أبو حنيفة.

٢ ـ موافقة رأي المخالفين، الشافعية ومن قال بقولهم. وبه قال أبو يوسف ومحمد من الحنفية[٣].

رأي الشافعية: المجاز خَلَفٌ عن الحقيقة في الحكم، كما أنه خَلَفٌ عن التكلم على معنى أن إثبات الحكم به ينبني على تصور الحقيقة وإمكانها في نفسها[٤].

---

(١) ينظر: شرح منار الأنوار، لابن الملك: ص١٠٩، وحاشية العطار: ١/ ٤٠٧، وشرح التلويح على التوضيح، للتفتازاني: ١/ ١٥٦.

(٢) ينظر: شرح منار الأنوار، لابن الملك: ص١٠٩، كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٢/ ٧٧، وشرح التلويح على التوضيح، للتفتازاني: ١/ ١٥٥.

(٣) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٢/ ٧٧، وشرح التلويح على التوضيح، للتفتازاني: ١/ ١٥٥.

(٤) تخريج الفروع على الأصول، للزنجاني: ص٣٣١، وشرح التلويح على التوضيح، للتفتازاني: ١/ ١٥٥.

وقد أنكر الكمال هذا الأصل عن الشافعية، إلاّ أنَّ الزنجاني ذكره في تخريج الفروع على الأصول، وحينئذ فلا حاجة لما اعتذر بـه الكمال، كما قال العطار في حاشيته على شرح الجلال المحلي[1].

تحرير محل الخلاف:

لا خلاف في أنَّ المجـاز فرع للحقيقة، بمعنى أنَّ الحقيقة هي الأصل الراجح المقدّم في الاعتبار، وإنَّما الخلاف حاصل في حكم المجاز، إذا استعمل لفـظ وأريد به المعنى المجازي، هل يشترط إمكـان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ أم لا؟ أي: هل هو خَلَفٌ عن حكم الحقيقة أو في التكلم به؟

الأدلة ومناقشتها:

حجة الحنفية:

١ ـ إنَّ المجاز خَلَفٌ عن الحقيقة بدليل أنه لا يثبت إلا عند فوات معنى الحقيقة وتعذر العمل له، ولهذا يحتاج المجاز إلى القرينة، والحقيقة لا تحتـاج إليها، إذ لابدَّ لثبوت الخلف من تصور الأصل؛ لأن الخلف من الإضافيات فلا يتحقق بدون الأصل كالابن مع الأب، وإنَّ المصير إلى المجاز لا يجوز إلا عند تعـذر الحقيقة، كما أنَّ المصير إلى الخلف لا يجوز إلا عند فوت الأصل، ولهذا لا يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز.

٢ ـ إنَّ الحقيقة والمجاز من أوصاف اللفظ لا من أوصاف المعاني، ولهذا قالوا: الحقيقة لفظ استعمل في كذا، والمجاز لفظ استعمل في كذا. فقولنا للشجاع: «هذا أسد» هو خلف عن التكلم بقوله: هذا أسد للهيكل المعلوم من غير نظر في

---

(١) حاشية العطار: ١/ ٤٠٧.

ثبوت الخَلَفِيَّة إلى الحكم، ثم يثبت الحكم به، وهو الشجاعة بناء على صحة التكلم لا خلفًا عن شيء، كما يثبت حكم الحقيقة بناء على صحة التكلم[1].

حجة المخالفين (الشافعية وأصحاب أبي حنيفة):

١ ـ إنّ في المجاز ينتقل الذهن من الموضوع له إلى لازمه، واللازم موقوف على الموضوع له ـ الحقيقي ـ فيكون اللازم ـ المجاز ـ خَلَفًا وفرعًا للموضوع له، وهذا هو المراد بالخلفية في حق التكلم فلابدّ من إمكان الحقيقي لتوقف المعنى المجازي عليه.

٢ ـ إنَّ الأصل المتفق عليه أنَّ من شرط صحة الخلف إمكان الأصل، أي: إنَّ إمكان الأصل شرط لصحة الخلف، أي: هل ممكن الحصول عليه.

مثالها: إن حلف شخص وقال: «والله لأمسّ السماء»، تجب الكفارة؛ لأنها خَلَفٌ عن البِرّ، ففي كل موضع يمكن البِرّ ينعقد اليمين وتجب الكفارة؛ لأنَّ البر ممكن في حق البشر. وأمّا إنْ حلف بقوله «لأشربنّ الماء الذي في هذا القدح» ولا ماء فيه، لا تجب الكفارة؛ لأنَّ الأصل هو «البِرّ» وهو غير ممكن الحصول عليه[2].

إنَّ المجاز يتوصل به إلى المحسنات البديعية، مثل السجع والمطابقة والمجانسة[3]، وجميع هذه الأنواع إنَّما يتيسر غالبًا بالمجاز دون الحقيقة، إذ الداعي

---

(١) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٢/ ٧٧، والتقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ٢/ ٣١.

(٢) ينظر: التلويح على التوضيح، للتفتازاني: ١/ ١٥٨.

(٣) السجع: صدم الشي بالشيء، وهو تواطؤ الفاصلتين من النثر على حرف واحد. ينظر: اتفاق المباني وافتراق المعاني، للدقيقي النحوي: ص٩٥، الإيضاح في علوم البلاغة، للخطيب القزويني: ص٣٦٢، والتعريفات، للجرجاني: ص١٥٦. =

إلى استعمال المجاز بلاغته، وحصول البديع في الكلام، إذ المجاز يحصل التلطف في الكلام بخلاف الحقيقة[1].

* * *

*** المطلب السابع ـ استلزام المجاز للحقيقة:**

أصل بناء القاعدة:

ولقد بنى الحنفية هذه القاعدة على: أنَّ اللفظ قبل الاستعمال لا يتصف بكونه حقيقة ولا بكونه مجازًا؛ لخروجه عن حدِّ كل واحد منهما، إذ الحقيقة هي: اللفظ المستعمل فيما وضع له، والمجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له، ولقد ثبت أنَّ استعمال اللفظ[2] ركن في تعريف الحقيقة والمجاز؛ لأنَّ الاستعمال جزء منه، وركن الشيء جزؤه الداخل في حقيقته؛ فإذا نظرنا إلى اللفظ قبل استعماله في لغة الواضع لم يكن حقيقة؛ لأنَّه ليس مستعملاً فيما وضع له، ولا مجازًا؛ لأنَّه ليس مستعملاً في غير ما وضع له، وهذا الكلام فيما بعد وضع اللفظ وقبل الاستعمال.

= وأما المطابقة: هي الجمع بين شيئين متضادين، وعرفها بعضهم: هي دلالة اللفظ على تمام معناه الحقيقي أو المجازي، نحو قول: «فليضحكوا قليلاً وليبكوا كثيرًا». ينظر: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، لابن الأثير: ٢/ ٢٦٤، وضوابط المعرفة، وأصول الاستدلال والمعرفة، لعبد الرحمن الميداني: ص٢٧.

وأما المجانسة: وهي تشابه الكلمتين في اللفظ مع اختلاف المعنى. ينظر: نهاية الأرب في فنون الأدب، للنويري: ٢/ ٢٩٦.

(١) ينظر: شرح طلعة الشمس، للسالمي: ١/ ٢١٧.

(٢) الاستعمال اللفظي: هو إطلاق اللفظ بإزاء مدلوله حقيقة أو مجازًا، شرح مختصر الروضة، للطوفي: ١/ ٥٢٢.

وهذا مبني على أنَّ وضع اللفظ يمكن انفكاكه عن الاستعمال، وهو ممكن لاشكّ فيه، غير أنّه في غاية البعد. أمَّا إمكانه؛ فلأنَّ الوضع اللفظي عبارة عن إنشاء لفظ وتخصيصه بمعنى، بحيث إذا أطلق ذلك اللفظ فُهِم منه ذلك المعنى[١].

وقد بنى الشافعية قاعدتهم على أنَّ المراد عند الإطلاق وهو المجاز في الإفراد ـ اللفظ المستعمل ـ فيما وضع له لغةً أو عُرْفًا أو شرعًا بوضع ثان لعلاقة بين ما وضع له أوّلاً وما وضع له ثانيًا فلا يصح أن يراد باللفظ الحقيقة والمجاز معًا، فعُلِمَ من تقييد الوضع دون الاستعمال بالثاني وجوب سَبْقِ الوضع للمعنى الأول (وهو)؛ أي: وجوب ذلك متفق عليه في تحقق المجاز لا الاستعمال في المعنى الأول فلا يجب سبقه في تحقق المجاز فلا يستلزم المجاز الحقيقة[٢].

آراء العلماء:

رأي الحنفية: عدم استلزام المجاز للحقيقة[٣].

رأي الشافعية: إنَّ المجاز يستلزم الحقيقة[٤].

تحرير محل الخلاف:

اتفق العلماء على أن الحقيقة لا تستلزم المجاز بلا خلاف؛ لأنَّ اللفظ قد

---

(١) ينظر: التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ٢/ ١٥، وشرح مختصر الروضة، للطوفي: ١/ ٥٢٢.

(٢) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي: ١/ ٤٠٢.

(٣) وبه قال جمهور العلماء. ينظر: التقرير والتحبير، لأمير بادشاه: ٢/ ٢١، وإرشاد الفحول، للشوكاني: ص٢٦.

(٤) وبه قال الحنابلة. ينظر: حاشية العطار: ١/ ٤٠١، وشرح مختصر الروضة، للطوفي: ١/ ٥٢٣ ـ ٥٢٤.

يستعمل في ما وضع له، ولا يستعمل في غيره، وهـذا معلوم لكل عالم بلغة العرب، واختلفوا في استلزام المجاز للحقيقة، وهـل يجوز أن يستعمل اللفظ في غير ما وضع له ولا يستعمل في ما وضع له أصلاً؟ وبعبـارة أخرى: هل المجاز يجب أن يكون له حقيقة أم لا[١]؟.

الأدلة ومناقشتها:

حجة المثبتين:

واستدلوا على ذلك:

١ ـ إنه لو لم يستلزم لانتفت فائدة الوضع وكان عبثاً وهو محال، أما الملازمة فلأنَّ ما لم يستعمل لا يفيد فائدة، وفائـدة الوضع إنَّما هي إعادة المعاني المركبة، وإذا لم يستعمل لم يقع في التركيب فانتفت فائدته، وأما بطلان اللازم فظاهر[٢].

وأجيب: بمنع انحصار فائدة في إفادة المعاني المركبة، فإنَّ صحة التجوز فائدة، وليس هذا بشيء يقيد له؛ لأنَّ التجوّز باللفظ فائدة لا تستدعي غير الوضع، أي: تحقق هذه الفائدة بمجرد الوضع، ولا تتوقف على الاستعمال فيما وضع له، فإذا كانت هذه الفائدة حاصلة بمجـرد الوضع كفى به فائدة للوضع[٣]. ويكفي في نفي استلزام المجاز للحقيقة تجويز اللفظ بما يناسـبه بعد الوضع، قبل الاستعمال له فيما وضع له[٤].

---

(١) ينظر: حاشية العطار: ١/ ٤٠١، وشرح مختصر الروضة، للطوفي: ١/ ٥٢٣، وتيسير التحرير، لأمير بادشاه: ٢/ ٢٠، وإرشاد الفحول، للشوكاني: ص٢٦.

(٢) ينظر: تيسير التحرير، لأمير بادشاه: ٢/ ٢١، وإرشاد الفحول، للشوكاني: ص٢٦.

(٣) تيسير التحرير، لأمير بادشاه: ٢/ ٢١، وإرشاد الفحول، للشوكاني: ص٢٦.

(٤) تيسير التحرير، لأمير بادشاه: ٢/ ٢٠.

٢ ـ إنَّ المجاز فرع الحقيقة، ولذلك أوجبت العلاقة فيه، لتكون رابطة بينه وبين أصله الذي هو الحقيقة. وإذا ثبت أنَّ الحقيقة أصل المجاز، وهو فرع لها، فبالضرورة نعلم أنَّ الأصل يستغني عن الفرع، إذ الفرع زيادة على الأصل، والشيء الكامل الماهية يستغني عن الزيادة الخارجة عن ماهيته.

أمّا الفرع فإنَّه لا يستغني عن الأصل؛ لأنَّ الأصل: مادة، ومنشأ، ومبدأ الفرع، ووجود الشيء محدث بدون: منشأ، ومبدأ، ومادة محال. واعتبر هذا بالولد والوالد، فإنَّ الوالد بالقوة ليس من ضرورته الولد، والعكس صحيح، فثبت أنَّ الحقيقة لا تستلزم المجاز، والمجاز يستلزم الحقيقة[1].

حجة النافين:

واستدل القائلون بعدم الاستلزام:

١ ـ إنه لو استلزم المجاز الحقيقة لكانت لنحو: شابت لمة الليل، أي: ابيض الغسق، وقامت الحرب على ساق، أي اشتدت، حقيقة، إذ كيف يستلزمها ولا اتصال له بها بوجه، لا من حيث الوجود، ولا من حيث كونه مفهوم اللفظ؛ لأنّ المجاز ذكر الملزوم وإرادة اللازم، واللازم منتف[2].

وأجيب عن هذا بجواب جدلي، وتحقيقي، وعقلي:

أ ـ أما الجدلي فبأن الإلزام مشترك، أي: أنَّ الاستدلال فرع تحقق المستعمل فيه؛ لأنَّ نفس الوضع لازم فيجب أن تكون هذه المركبات موضوعة لمعنى متحقق،

---

(١) ينظر: شرح مختصر الروضة، للطوفي: ١/ ٥٢٣ ـ ٥٢٤.

(٢) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ١/ ٤٣، وتيسير التحرير، لأمير بادشاه: ٢/ ٢٠، وإرشاد الفحول، للشوكاني: ص٢٦.

وليس كذلك، إذ يمكن نفي الوضع؛ لأنَّ ما لا تحقق له لا يصلح لأنْ يوضع له؛ لأنَّ لمصلحة الاستعمال فلا يمكن إثبات مجاز بدون حقيقة.

ب ـ وأما التحقيقي فباختيار أن لا مجاز في المركب بل في المفردات ولها وضع واستعمال ولا مجاز في التركيب حتى يلزم أن يكون له معنى(١).

ج ـ إنّ ما ذكر لا يصلح للاستدلال به في محل الخلاف، إنْ اعتبر المجاز في «شابت لمة الليل» في المفرد، أي: «شابت» أريـد بالشيب حدوث بياض الصبح في آخر سواد الليل، وفي «لمة» بأنْ أريد بها سواد آخر الليل، وهو الغلس، وقد منعنا فيه؛ لأنَّ المجاز عقلي، والخلاف إنَّما هو في المجاز في المفرد(٢).

وردّ: بأن مجازات الأطراف لا مدخل لها فيه، ولها حقـائق مجاز الإسناد ليس لفظًا حتى يطلب لعينه حقيقة ووضع، بل له معنى حقيقة بغير هذا اللفظ، واجتماع المجازات لا يستلزم اجتماع حقائقها.

ومن نفى المجاز المركب أجـاب عن المجاز العقلي بأنه من الاستعارة التبعية؛ وذلك لأنَّ عُرْفَ العرب أن يعتبروا القابل فاعلاً نحو مات فلان وطلعت الشمس ولم يلتزموا الإسناد إلى الفـاعل الحقيقي كما في أنبت الله، وخلق الله، فكـذا سرتني رؤيتك؛ لأنها قابلة لإحداث الفرح ونحوها من الصور الإسنادية وأشف ما استدلوا به قولهم: إن «الرحمن» مجاز في الباري سبحانه؛ لأنه معناه ذو الرحمة، ومعناه الحقيقي وهو رقة القلب لا وجود له ولم يستعمل في غيره تعالى.

---

(١) ينظر: حاشية العطار: ١/ ٤٠٠، وتيسير التحرير، لأمير بادشاه: ٢/ ٢١، وإرشاد الفحـول، للشوكاني: ص٢٦.

(٢) تيسير التحرير، لأمير بادشاه: ٢/ ٢١.

وأجيب: إنَّ العرب قد استعملته في المعنى الحقيقي فقالوا لمسيلمة: رحمن اليمامة.

وردّ: إنَّهم لم يريدوا بهذا الإطلاق أنَّ مسيلمة رقيق القلب حتى يَرِدَ النقض به، إذ لم يرد الإطلاق الصحيح على كلمة «الرحمن» إلاّ إليه تعالى، والله تعالى منزّه عن الوصف بأنَّ «الرحمن» لمن له رقة القلب، فلزم أنْ يكون الإطلاق مجازًا بلا حقيقة، بخلاف قول القائل على مسيلمة الكذاب: «رحمن اليمامة»، إذ اتفق أهل اللغة أنْ لا يطلق إلاّ على الله سبحانه وتعالى.

١ ـ إنّهم لم يستعملوا «الرحمن» المعرّف بـ «اللام»، إنّما استعملوه معرفًا بالإضافة من «رحمن اليمامة»، ودعوانا في المعرّف بـ «اللام»[١].

* * *

• المطلب الثامن ـ دوران اللفظ بين المجاز والمشترك:

أصل بناء القاعدة:

إنَّ الاشتراك خلاف الأصل؛ وذلك لأنَّ أمر النبي ﷺ محمول على الوجوب في قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[النور: ٦٣]. وقوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ ۚ فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَإِنَّمَا عَلَىٰ رَسُولِنَا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ﴾[التغابن: ١٢][٢].

---

(١) المصدر نفسه: ٢/ ٢١، وإرشاد الفحول، للشوكاني: ص٢٦.

(٢) وردت آيات طاعة الله ورسوله في: سورة آل عمران: ١٣٢، والمائدة: ٩٢، والأنفال: ١، و٤٦، والمجادلة: ١٣.

وإنَّ الأصل في الألفاظ الانفراد لا الاشتراك، فوجب انفراد لفظ الأمر بأحد المعنيين بالوضع، وأنْ تكون دلالته على المعنى الآخر بالمجاز، وقد أجمع على أنَّ اللفظ يؤخذ على حقيقة القول، فوجب كونه مجازًا في الفعل، ويجب حمل اللفظ على حقيقته دون مجازه، لأنَّ الحقيقة هي الأصل، وآل الأمـر في هذه القاعدة إلى أنَّه إذا تعارض المجاز والاشتراك فالمجاز أولى منه[1].

أما المخالفون قالوا: يحتمل أنْ يراد بالأمر، الأمر القولي، ويحتمل أنْ يراد به الشأن والفعـل، كقوله تعـالى: ﴿وَمَآ أَمۡرُ فِرۡعَوۡنَ بِرَشِيدٖ﴾[هود: ٩٧]، وإذا صحّ إطلاق لفظ الأمر على غير القول المخصوص، والأصل في الإطلاق الحقيقة، لزم اشتراك لفظ الأمر بين المعنيين[2].

آراء العلماء:

رأي الحنفية: رجح المجاز على المشترك[3].

رأي الشافعية: اختلاف الشافعية فيما بينهم:

١ ـ رجح المشترك على المجاز. وبه قال الآمدي.

٢ ـ موافقة رأي الحنفية في رجحان المجاز على المشترك[4].

---

(١) مفتاح الوصول، للتلمساني: ص٤٧٨ ـ ٤٧٩، وينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ١/ ١٠٦.

(٢) ينظر: مفتاح الوصول، للتلمساني: ص٤٨٠.

(٣) وبه قال جمهور العلماء، منهم المالكية. ينظر: تيسير التحرير، لأمير بادشاه: ٢/ ٣١، ومفتاح الوصول، للتلمساني: ص٤٧٨، وما بعدها، إرشاد الفحول، للشوكاني: ص٢٦، وشرح طلعة الشمس، للسالمي: ١/ ٢١٥.

(٤) ينظر: البحر المحيط، للزركشي: ٣/ ١٢٩.

تحرير محل الخلاف:

لا خلاف إذا ظهر من المشترك بنصب القرينة الدالة عليه، فهو أولى من المجاز؛ لأنَّ العلة التي رجّح بها المجاز عليه، وهي إخلال المشترك بالتفاهم معدومة حينئذ، وأنَّ المجاز المقرون بالقرينة، فلا أيضًا أنّه أولى من المشترك. وأما اللفظ إذا دار بين أن يكون مجازًا أو مشتركًا مجردين من القرائن، هل يرجح المجاز على المشترك، أو المشترك على المجاز؟

الأدلة ومناقشتها:

حجة المجيزين: (الحنفية ومن قال بقولهم):

١ ـ إنَّ المجاز أكثر استعمالاً من الاشتراك في لغة العرب فرجح الأكثر على الأقل، إذ يقول أهل العربية: أكثر اللغة مجاز، وبأن المجاز معمول به مطلقًا فبلا قرينة حقيقية ومعها مجاز، والمشترك بلا قرينة مهمل، والإعمال أولى من الإهمال، وبأن المجاز أبلغ من الحقيقة كما هو مقرر في علم المعاني والبيان، وأنه أوجز كما في الاستعارة فهذه فوائد للمجاز وقد ذكروا غيرها من الفوائد التي لا مدخل لها في المقام، وذكروا للمشترك مفاسد منها إخلاله بالفهم عند خفاء القرينة عند من لا يجوز حمله على معنييه أو معانيه، وبخلاف المجاز، فإنّه عند خفاء القرينة يحمل على الحقيقة، ومنها تأديته إلى مستبعد من نقيض أو ضد، كـ «القرء» إذا أطلق مرادًا به «الحيض» فيفهم منه «الطهر»: أو بالعكس، ومنها احتياجه إلى قرينتين إحداهما تعينه للمعنى المراد، والأخرى تعينه للمعنى الآخر، بخلاف المجاز فإنه تكفي فيه قرينة واحدة[1].

---

(١) ينظر: البحر المحيط، للزركشي: ٣/ ١١٢٩، وإرشاد الفحول، للشوكاني: ص٢٦ ـ ٢٧.

٢ ـ إنَّ المجاز أولى من الاشتراك؛ لأنَّ المجاز أغلب من المشترك بالاستقراء، والحمل على الأغلب أولى، إذ أنَّ المشترك يقتضي التعدد في الوضع، واللفظ إذا تعدد مفهومه، فإن لم يتخلل بينهما نقل فهو مشترك، والأصل عدمه؛ لأنَّ مخالفة الأصل لازمة في المجاز(١).

٣ ـ إنَّ الحمل على التجوّز لا يخل بالحكم بما هو المراد منه بعينه سواء وجد قرينة المجاز أو لا، إذ الحكم عند عدم القرينة يكون المراد المعنى الحقيقي للفظ، ومع القرينة يكون المراد المعنى المجازي، وأما المشترك فلا يحكم بأنَّ المراد به معنى من معنييه إلاّ مع القرينة المعينة له(٢).

أجيب: ولا يخفى عدم مطابقة ما ذكر من الإخلال بالحكم على تقدير الاشتراك، وعدم القرينة للواقع؛ لأنّه إنْ لم يمكن اجتماعهما أو لم يقل بالعموم الاستغراقي للمشترك يحكم بإجماله، والإجمال مما يقصد في الكلام فلا إخلال، وإنْ أمكن وقلنا به تعين المراد فلا إخلال على التقديرين(٣).

٤ ـ إنَّ المشترك يحتاج إلى قرينتين باعتبار معنييه، كل منهما تعين في محلٍ باعتبار الاستعمالات، بخلاف المجاز، فإنَّه يحتاج إلى قرينة واحدة(٤).

أجيب: إنَّ هذا الكلام بعيد، إنَّما يتمشى على عدم تعميمه في مفاهيمه ظاهره، وهذا ليس بشيء، إذ لا يقتضي وجود القرينتين للمشترك في استعمال يحتاج في إفادة المراد إلى قرينة واحدة، وتعدد القرينة في المشترك على سبيل البدل، إذ

(١) شرح التلويح على التوضيح، للتفتازاني: ١/ ١٣٣، وحاشية العطار: ١/ ٤٠٩.
(٢) تيسير التحرير، لأمير بادشاه: ٢/ ٣١، وشرح طلعة الشمس، للسالمي: ١/ ١٩٧.
(٣) تيسير التحرير، لأمير بادشاه: ٢/ ٣١.
(٤) المصدر نفسه: ٢/ ٣١.

المراد من هذا الاستعمال فرد يدل على فرد أريد منه في ذلك الاستعمال، فهي كالمجاز في تعدد القرينة، فهما سيّان باعتبار وحدة القرينة، وإنْ اختلفا في نوع القرينة[1].

حجة المخالفين:

١ ـ إنَّ للاشتراك فوائد لا توجد في المجاز، وفي المجاز مفاسد لا توجد في المشترك فمن الفوائد:

أ ـ إنَّ المشترك مطرد فلا يضطرب بخلاف المجاز فقد لا يطرد.

ب ـ إنَّ الاشتقاق منه بالمعنيين فيتسع الكلام نحو «أقرأت المرأة» بمعنى حاضت وطهرت، والمجاز لا يشتق منه صلح له حال كونه حقيقة.

ج ـ صحة التجوز باعتبار معنى المشترك فتكثر بذلك الفوائد.

وأما مفاسد المجاز التي لا توجد في المشترك فمنها:

أ ـ احتياجه إلى الوضعين: الشخصي، والنوعي، والشخصي باعتبار معناه الأصلي والنوعي للعلاقة، والمشترك يكفي فيه الوضع الشخصي ولا يحتاج إلى النوعي لعدم احتياجه إلى العلاقة.

ب ـ إنَّ المجاز مخالف للظاهر، فإنَّ الظاهر المعنى الحقيقي لا المجازي، بخلاف المشترك فإنه ليس ظاهرًا في بعض معانيه دون بعض حتى يلزم بإرادة أحدها مخالفة الظاهر.

ج ـ إنَّ المجاز قد يؤدي إلى الغلط عند عدم القرينة فيحمل على المعنى

---

(١) ينظر: تيسير التحرير، لأمير بادشاه: ٢/ ٣١ ـ ٣٢.

الحقيقي بخلاف المشترك فإن معانيه كلها حقيقية[1].

وقد أجيب: إنَّ الحَمل على المجاز أولى من الحمل على الاشتراك لغلبة المجاز بلا خلاف، والحمل على الأعم الأغلب دون القليل النادر متعين، واعلم أن التعارض الحاصل بين أحوال الألفاظ لا يختص بالتعارض بين المشترك والمجاز، فإنَّ الخلل في فهم مراد المتكلم يكون على خمسة أوجه: أحدها: احتمال الاشتراك. وثانيها: احتمال النقل بالعرف أو الشرع. وثالثها: احتمال المجاز. ورابعها: احتمال الإضمار. وخامسها: احتمال التخصيص.

ووجه كون هذه الوجوه تؤثر خللاً في فهم مراد المتكلم أنه إذا انتفى احتمال الاشتراك والنقل كان اللفظ موضوعًا لمعنًى واحدٍ، وإذا انتفى احتمال المجاز والإضمار كان المراد من اللفظ ما وضع له، وإذا انتفى احتمال التخصيص كان المراد باللفظ جميع ما وضع له، فلا يبقى عند ذلك خلل في الفهم، والتعارض بين هذه يقع في عشرة وجوه؛ لأنَّه يقع بين الاشتراك وبين الأربعة الباقية ثم بين النقل وبين الثلاثة الباقية ثم بين المجاز والوجهين الباقيين ثم بين الإضمار والتخصيص فإذا وقع التعارض بين الاشتراك والنقل فقيل إن النقل أولى؛ لأنَّه يكون اللفظ عند النقل لحقيقة واحدة مفردة في جميع الأوقات، والمشترك مشترك في الأوقات كلها.

٢ ـ إنَّ الاشتراك أولى؛ لأنه لا يقتضي فسخ[2] وضع سابق والنقل يقتضيه.

٣ ـ لم ينكر وقوع المشترك في لغة العرب أحد من أهل العلم، وأنكر النقل كثير منهم، وقد لا يعرف النقل فيحمل السامع ما سمعه من اللفظ على المعنى

---

(١) المعتمد، لأبي الحسين البصري: ١/ ٢٩، وإرشاد الفحول، للشوكاني: ص٢٦.

(٢) وفي نسخة: «نسخ».

الأصلي فيقع الغلط، وأيضًا المشترك أكثر وجودًا من المنقول وهذه الوجوه ترجح الاشتراك على النقل وهي أقوى مما استدل به من رجح النقل[١].

ورجح المجاز على الاشتراك لأمور أهمها:

١ ـ إنَّ الاشتراك لا يتعين المراد منه إلاّ بقرينة تدفع مزاحمة الغير، والاشتراك يخل بالتفاهم عند خفاء القرينة، بخلاف المجاز؛ لأنَّ القرينة الهادية إلى المراد منه لا تفارقه.

٢ ـ إنَّ المجاز أغلب من المشترك بالاستقراء، فاللائق إلحاق الفرد بالأعم الأغلب؛ لأنَّ المشترك قد يؤدي إلى مستبعد، كما إذا كان حقيقة في ضدين، فإنَّ إعطاء الضدين حكمًا واحدًا مستبعدًا، إذ المعهود من الأضداد تعاكسهما في الأحكام[٢].

* * *

*** المطلب التاسع ـ حقيقة ومجاز الأمر المندوب:**

أصل بناء القاعدة:

إن المجاز في اصطلاح «فخر الإسلام» لفظ أريد به معنى خارج عن الموضوع له، فأما إذا أريد به جزاء الموضوع له فإنه لا يسميه مجازًا، بل يسميه حقيقة قاصرة، والذي يدل على هذا الاصطلاح في هذا الموضوع أن معنى الندب من الوجوب بعضه في التقدير، كأنَّه قاصر لا مغاير، أما في اصطلاح المخالفين من الأصوليين، فالمجاز لفظ أريد به غير ما وضع له سواء كان جزاءه أو معنًى خارجًا عنه، لكن يحمل غير

---

(١) إرشاد الفحول، للشوكاني: ص٢٦، وشرح طلعة الشمس، للسالمي: ١/ ٢١٥.

(٢) شرح طلعة الشمس، للسالمي: ١/ ١٩٨.

الموضوع لـه على المعنى الخارجي بناءً على عدم إطلاق الغير على الجزء، فإنَّ الجزء ليس عيناً[١].

فكونه مجازًا بصحة النفي مثلما أمرت بصلاة الضحى أو صـوم أيام البيض، ولا يخفى أنه لا دلالة في هذا على كون «صلوا صلاة الضحى أو صوموا أيام البيض» مجازًا، إنما يـدل على أن إطلاق لفظ الأمـر على هذه الصيغـة ليس بحقيقة، بل الخلاف في أن إطلاق لفظ أمر على الصيغـة المستعملة في الإباحة والندب، كما في قوله تعالى: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا﴾[البقرة: ٦٠][٢]، وقوله تعـالى: ﴿وَلْيَسْتَعْفِفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّىٰ يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ﴾[النور: ٣٣]، ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾، ونحو ذلك حقيقةً أو مجازًا[٣].

ولأن أهل اللغة مطبقون على أن الأمر ينقسم إلى أمر إيجاب، وأمر ندب، وهذا لا ينافي كون صيغة الأمر مجازًا في الندب، وأما الإباحة فالجمهور على أن لفظ الأمر مجازًا فيها؛ لأنَّ الأمر للطلب، وهو يستلزم ترجيح المأمور به على مقابله[٤].

آراء العلماء:

اختلف القائلون بأن الأمر للوجوب في أنه إذا أريد به الندب كان حقيقة فيه أو مجازًا:

---

(١) شرح التلويح على التوضيح، للتفتازاني: ١/ ٣٠١.

(٢) وقد وردت آيات الإباحة في: الطور: ١٩، والحاقة: ٢٤، والمرسلات: ٤٣.

(٣) ينظر: كشف الأسرار عن أصـول البـزدوي، للبخاري: ١/ ١١٩، وشـرح التلويح على التوضيح، للتفتازاني: ١/ ٣٠١، وأصول ابن الحاجب.

(٤) شرح التلويح على التوضيح، للتفتازاني: ١/ ٣٠١، وأثـر اللغة في اختلاف المجتهدين، لعبد الوهاب طويلة.

رأي الحنفية: إنَّ الأمر الذي أُريد به الندب هو مجاز فيه.

وهو مذهب عامة الحنفية، وجمهور الفقهاء، وهو اختيار الشيخ أبي الحسن الكرخي، وأبي بكر الجصاص، وشمس الأئمة السرخسي، وصدر الإسلام أبي اليسر(١).

رأي الشافعية: اختلف الشافعية فيما بينهم على رأيين:

١ ـ موافقة الحنفية في أنَّ الأمر الذي أريد به الندب هو مجاز فيه لا محالة، كما قال التفتازاني. وبه قال المحققون من أصحاب الشافعي.

٢ ـ إنَّ الأمر الذي أريد به الندب هو حقيقة فيه. وإليه ذهب بعض أصحاب الشافعي(٢).

الأدلة ومناقشتها:

حجة الشافعية: الذين قالوا: إنه حقيقة فيه:

١ ـ إنَّ المندوب بعض الواجب؛ لأنَّ الواجب: هو ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه، والندب: ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه، فإذا أريد به الندب فقد أريد به بعض ما يشتمل عليه الوجوب فكان حقيقة فيه، كما لو أريد من العام بعضه يكون حقيقة فيه، وكما لو أطلق لفظ الإنسان على الأعمى والأشل ومقطوع الرِّجْل يكون حقيقة؛ وإن فات بعضه.

٢ ـ إنَّ من شرط المجاز أنْ يكون المعنى المجازي مغايرًا للمعنى الحقيقي، وهذا هو عين المعنى الحقيقي؛ لأنَّه جزؤه إلا أنه قاصر فكيف يكون اللفظ فيه مجازًا؟

---

(١) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ١/ ١١٩.

(٢) ينظر: شرح التلويح على التوضيح، للتفتازاني: ١/ ٣٠٠.

٣ ـ إنَّ من شرط ثبوت المجاز انتفاء الحقيقة بالكلية فما بقي شيء من الحقيقة لا يتحقق الشرط فلا يتحقق المجاز[1].

أجيب:

١ ـ ليس هذا كالعام إذا أريد به بعضه فإنه حقيقة فيه؛ لأنه موضوع لشمول جَمْعٍ من المسميات لا لاستغراقها، والشمول موجود في البعض والكل، إذ أنَّ مَنْ شَرَطَ الاستغراقَ فيه يقول إنه مجاز في البعض أيضًا، وكذا لفظ «الإنسان» موضوع بإزاء معنى الإنسانية وبـ «العمى والشلل» لا ينتقض ذلك المعنى، بخلاف الأمر فإنَّه موضوع للطلب المانع من النقيض والندب مغاير له لا محالة.

٢ ـ لا نسلم أن من شرط المجاز انتفاء الحقيقة بالكلية، بل الشرط انتفاء الكلية، وذلك يحصل بانتفاء جزء منها كما يحصل بانتفاء كلها، إذ أنَّ أهل اللغة اتفقوا على أن إطلاق اسم الكل على البعض من جهة المجاز، ولو كان الانتفاء بالكلية شرطًا لما صح هذا القول منهم. وأما إذا أريد به الإباحة فقد ذُكِر أنَّ المباح غير مأمور به عند جمهور الأمة[2].

حجة الحنفية والجمهور: الذين قالوا: إنه مجاز فيه:

١ ـ إنَّ الأمر حقيقة في الإيجاب، فإذا استعمل في غيره يكون مجازًا، كما لو استعمل في التهديد، والدليل على أن الندب غير الإيجاب: أنَّ من لوازم الإيجاب استحقاق العقوبة على الترك، ومن لوازم الندب عدم استحقاقها على الترك، وباشتراكهما في استحقاق الثواب لا ينتفي هذه الغيرية فثبت أنه مجاز فيه، ألا ترى

(١) كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ١/ ١٢٠.

(٢) المصدر نفسه، و شرح التلويح على التوضيح، للتفتازاني: ١/ ٣٠٠.

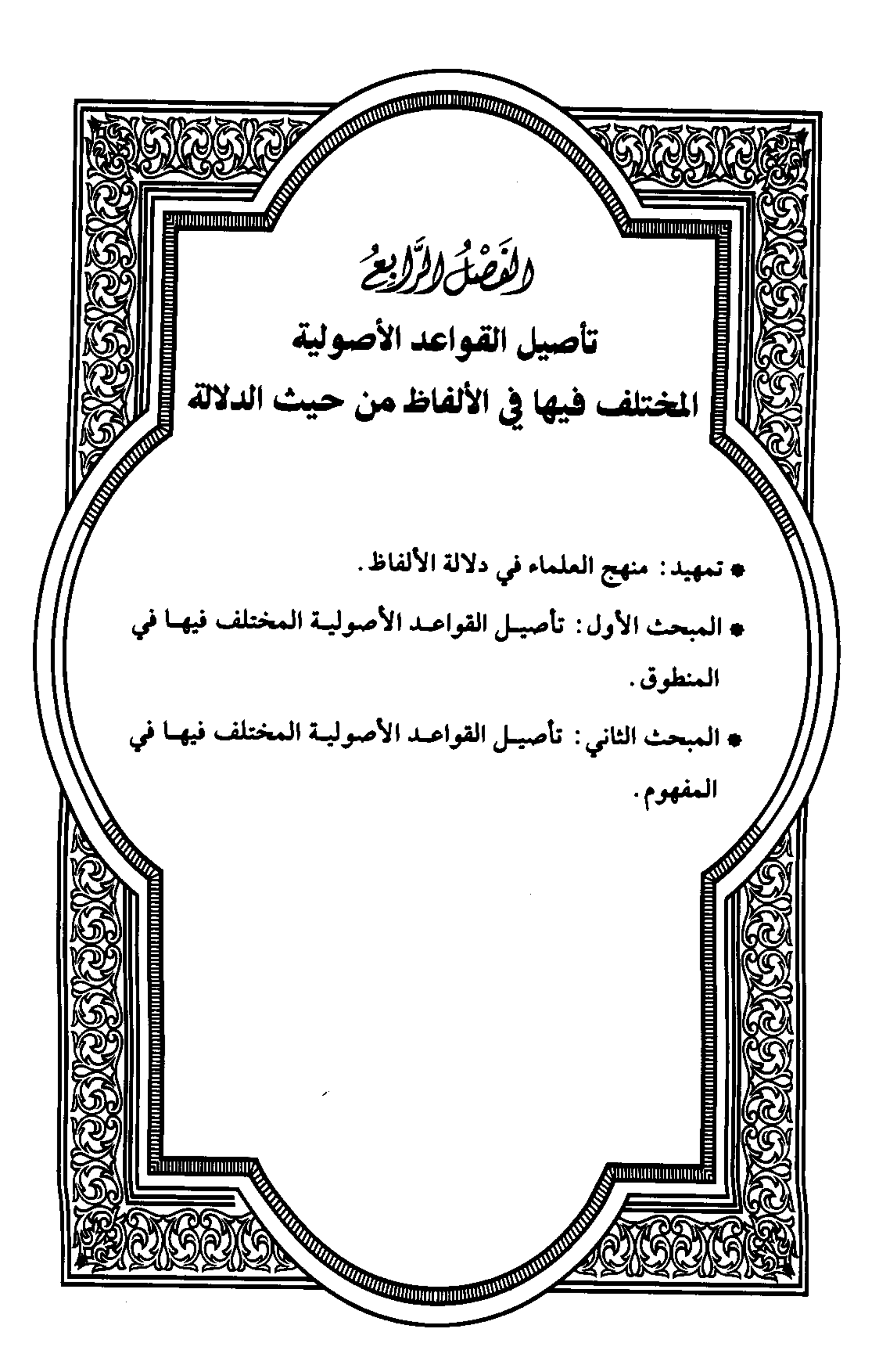
أنه يصح نفيه فإنه لو قال: «ما أمـرت بصلاة الضحى ولا بصوم أيام الحيض» يصح ولا يكذب بخلاف ما لو قال: «ما أمرت بالصلوات الخمس ولا بصيام رمضان» فإنه يكذب، بل يكفر، وصحة التكذيب والنفي من خواص المجاز[1].

❑ ❑ ❑

---

(١) كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ١/ ١٢١.



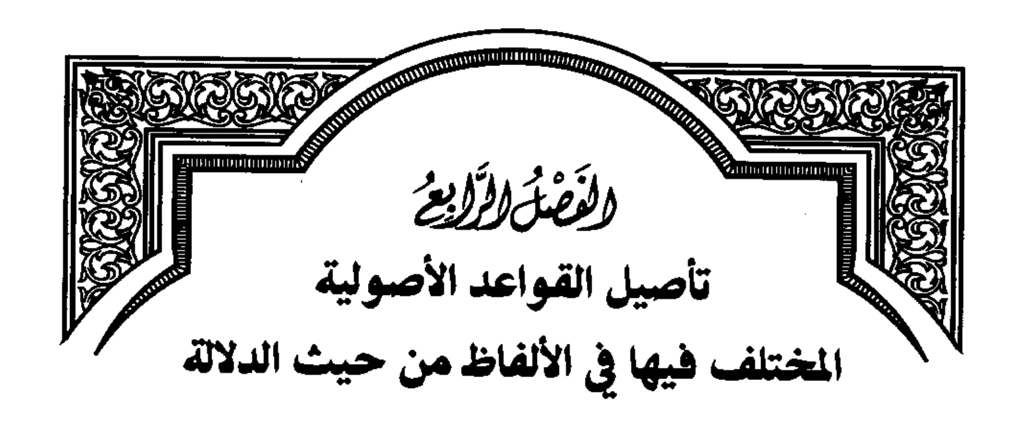


الفَصْلُ الرَّابِعُ

تأصيل القواعد الأصولية المختلف فيها في الألفاظ من حيث الدلالة

* تمهيد: منهج العلماء في دلالة الألفاظ.
* المبحث الأول: تأصيل القواعد الأصولية المختلف فيها في المنطوق.
* المبحث الثاني: تأصيل القواعد الأصولية المختلف فيها في المفهوم.





الفصل الرابع
تأصيل القواعد الأصولية
المختلف فيها في الألفاظ من حيث الدلالة

تمهيد
منهج العلماء في دلالة الألفاظ

الدلالة: هي كون الشيء بحالة يلـزم من العلم به العلم بشيء آخر، والشيء الأول هو الدال، والثاني هو المدلول[1].

اختلف علماء الأصول في طرق الدلالة على الألفاظ؛ لاستنباط الحكم الشرعي إلى منهجين:

أولاً: منهج الحنفية: الذين قسموا اللفظ من حيث الدلالـة إلى أربعة أقسام هي:

١ ـ إشارة النص.

٢ ـ عبارة النص.

٣ ـ دلالة النص.

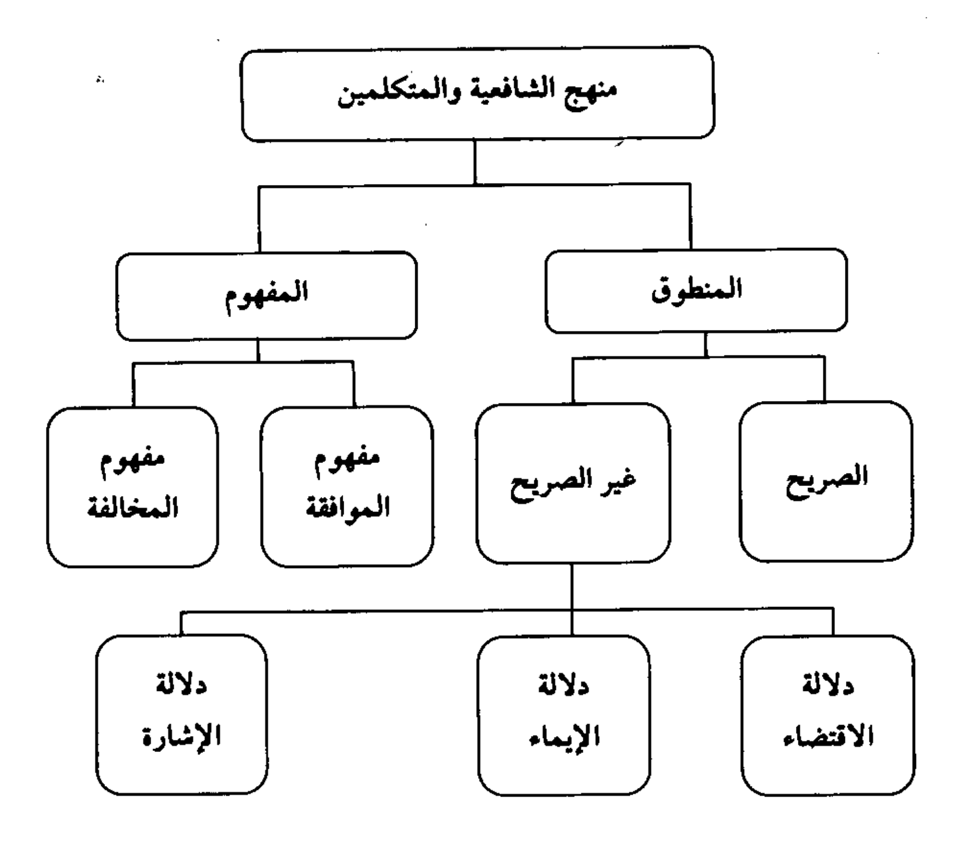
٤ ـ دلالة الاقتضاء[2].

ثانيًا: منهج الشافعية والمتكلمين: الذين قسموا اللفظ من حيث الدلالة إلى: المنطوق، والمفهوم، وكل واحد منهما انقسم إلى أقسَام متعددة، كما هو واضح من المخطط الرسم الآتي:

---

(١) التعريفات، للجرجاني: ص١٣٩.

(٢) تيسير التحرير، لأمير بادشاه: ١/ ٨٦.



بالمقارنة بين المنهجين يتبين ما يأتي:

منهج الحنفية		منهج الشافعية
إشارة النص	ـــ يقابله ـــ	إشارة النص
عبارة النص	ـــ يقابله ـــ	المنطوق الصريح
دلالة النص	ـــ يقابله ـــ	مفهوم الموافقة
دلالة الاقتضاء	ـــ يقابله ـــ	دلالة الاقتضاء
		مفهوم المخالفة
		دلالة الإيماء

إشارة النص: هي دلالة اللفظ على حكم غير مقصود بالسوق، ولكنه لازم للحكم الذي سيق الكلام لأجله وليس بظاهر من كل وجه(١).

عبارة النص: هي دلالة اللفظ بنفسه دلالة واضحة على الحكم المسوق له الكلام تبعًا أو أصالة(٢).

مثالهما: قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ ۚ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ ۗ عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ ۖ فَٱلْـَٔـٰنَ بَـٰشِرُوهُنَّ وَٱبْتَغُوا۟ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ ۚ وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ۖ ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ ۚ وَلَا تُبَـٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَـٰكِفُونَ فِى ٱلْمَسَـٰجِدِ ۗ تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ ءَايَـٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾[البقرة: ١٨٧].

وجه الدلالة: يدل النص بالعبارة على إباحة الأكل والشرب والاستمتاع بالزوجات في جميع ليالي رمضان من الغروب إلى طلوع الفجر الصادق.

ويدل بالإشارة على صحة صوم من أصبح جنبًا ما دام الاستمتاع جائزًا إلى طلوع الفجر(٣).

دلالة النص: هي دلالة اللفظ على ثبوت حكم المنطوق به للمسكوت عنه،

---

(١) ينظر: أصول الشاشي: ١/ ٩٩، وشرح التلويح على التوضيح، للتفتازاني: ١/ ٢٥٠، والتقرير والتحرير، لأمير بادشاه: ١/ ٢٣٣، وأسباب اختلاف الفقهاء، د. الزلمي: ص١٥٨.

(٢) ينظر: أصول السرخسي: ١/ ٢٣٦، وكشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ١/ ٦٨، وأسباب اختلاف الفقهاء، د. الزلمي: ص١٥٨.

(٣) ينظر: التقرير والتحبير، لأمير بادشاه: ١/ ١١٠، وأسباب اختلاف الفقهاء، د. الزلمي: ص١٥٨.

لوجود معنى فيه، أي: لاشتراكهما في معنى يدرك كل عارف باللغة أنَّ هذا المعنى هو مناط الحكم من غير حاجة إلى نظر واجتهاد، ويستوي في ذلك أنْ يكون ما سكت عنه أولى بالحكم مما ذكر أو مساويًا له(١).

يقول الشيخ عبد العزيز البخاري: (هي فهم غير المنطوق من المنطوق بسياق الكلام ومقصوده)(٢)، وسماها عامة الاصوليين بفحوى الخطاب؛ لأنَّ فحوى الكلام معناه(٣).

يقول أستاذنا الدكتور الزلمي: (ومن هنا اعتبر العلماء أنَّ الحكم الثابت بدلالة النص ثابت بطريق المفهوم اللغوي لا بطريق الاجتهاد والاستنباط؛ لأنَّ موجب الحكم الذي تحقق في المسكوت عنه ـ كما تحقق في عبارة النص ـ إنَّما كان إدراكه بمجرد المعرفة باللغة، وإنْ كان الظهور والوضوح على مراتب تتفاوت بحسب طبيعة النص وحسب إدراك من يريد استنباط الحكم من النص)(٤).

مثالها: قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَٰتُكُمْ وَعَمَّٰتُكُمْ وَخَٰلَٰتُكُمْ وَبَنَاتُ ٱلْأَخِ وَبَنَاتُ ٱلْأُخْتِ وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِىٓ أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِى فِى حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِى دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا۟ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَٰٓئِلُ أَبْنَآئِكُمُ ٱلَّذِينَ مِنْ

(١) ينظر: شرح التلويح على التوضيح، للتفتازاني: ١/ ٢٥٣، وأسباب اختلاف الفقهاء، د. الزلمي: ص١٦٢، وأثر الاختلاف في القواعد الأصولية، د. الخن: ص١٣٢ ـ ١٣٣.

(٢) وكشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ١/ ٦٩.

(٣) المصدر نفسه: ١/ ٦٩.

(٤) أسباب اختلاف الفقهاء، د. الزلمي: ص١٦٣، ينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ١/ ٧٣.

أَصْلَابِكُمْ وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [النساء: ٢٣].

وجه الدلالة: تدل الآية الكريمة بدلالة النص على تحريم الجدات وبنات الأولاد ـ مثلاً ـ لأنَّ البصير باللغة يدرك أنَّ وجه التحريم هو القرابة الداعية لنوع خاص من الاعتزاز والتكريم، وإنَّ هذا السبب نفسه متوفر في السبع المحرمات بدلالة نص التنزيل من جهة النسب(١).

دلالة الاقتضاء: هي دلالة الكلام على معنى خارج يتوقف عليه صدق الكلام أو صحته الشرعية أو العقلية(٢).

اتفق جميع علماء الحنفية والشافعية وغيرهم على أنَّ المقتضى ثلاثة أنواع:

أ ـ ما وجب تقديره لتوقف صدق الكلام عليه.

ب ـ ما وجب تقديره لتوقف صحة الكلام عليه عقلاً.

ج ـ ما وجب تقديره لتوقف صحة الكلام عليه شرعًا.

وقد بحثت هذه المسألة مع الأمثلة عليها في عموم المقتضى.

أما تقسيم الشافعية، الذين قسموا دلالة الألفاظ إلى ست، فقد اتفقوا من التسمية مع الحنفية على الدلالة الإشارية، ودلالة الاقتضاء. وقسموا اللفظ عندهم إلى قسمين: المنطوق، والمفهوم.

---

(١) ينظر: أحكام القرآن، للجصاص: ٢/ ١٧٧، وأسباب اختلاف الفقهاء، د. الزلمي: ص١٦٤.

(٢) ينظر: البحر المحيط، للزركشي: ١/ ١٣٧، وشرح التلويح على التوضيح، للتفتازاني: ١/ ٥٣، وينظر: أثر الاختلاف في القواعد الأصولية، د. الخن: ص١٣٦.

وأما: المنطوق: هي دلالة اللفظ على الحكم في محل النطق[1]. وقسموه إلى قسمين:

المنطوق الصريح: عبارة عن دلالة اللفظ على الحكم بطريق المطابقة أو التضمن. كما في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰا۟ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَـٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰا۟ ۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟ ۚ فَمَن جَآءَهُۥ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَمَنْ عَادَ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ أَصْحَـٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَـٰلِدُونَ﴾[البقرة: ٢٧٥].

وجه الدلالة: النص يدل بمنطوقه الصريح على نفي المماثلة بين البيع والربا وعلى حل البيع وحرمة الربا.

المنطوق غير الصريح: هو دلالة اللفظ على الحكم بطريق الالتزام، فاللفظ لم يوضع للحكم، لكن الحكم لازم للمعنى الذي وضع له ذلك اللفظ. كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَـٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ ۚ وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةٌۢ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَّهُۥ بِوَلَدِهِۦ ۚ﴾ [البقرة: ٢٣٣].

وجه الدلالة: دلّت الآية على أنَّ النسب يكون للأب دون الأم، وأنَّ نفقة الولد عليه لا عليها.

وقسم المنطوق غير الصريح إلى ثلاثة أقسام: دلالة الإشارة، ودلالة الاقتضاء، ودلالة الإيماء، وأما الأولى، والثانية، فقد اتفقوا مع الحنفية في التسمية، ولا حاجة لإعادة تعريفهما.

(١) كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٢/ ٢٥٤.

وأما دلالة الإيماء: هي اقتران الوصف بحكم لو لم يكن الوصف علة للحكم لكان الاقتران به بعيدًا. كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[المائدة: ٣٨].

وجه الدلالة: النص يدل دلالة إيماء على أنَّ وصف السرقة علة لوجوب قطع اليد.

وعرفها أستاذنا الدكتور الزلمي: (هي دلالة عقلية التزامية للنص على أنَّ حكمه معلل بعلة يدور معها وجودًا وعدمًا)[١].

وعَدَّها الدكتور مصطفى الخن في مقابلة عبارة النص عند الحنفية، إلاّ أنَّ أستاذنا الدكتور الزلمي قال: (وهذا النوع لا يلتقي مع أي نوع من أنواع الدلالات الأربع السابقة لدى الحنفية)[٢].

أؤيد أنَّها لا تلتقي مع أي نوع من هذه الأنواع الأربعة، ولكن عدّها ابن أمير الحاج بمثابة دلالة الإشارة، قال: (ويقال دلالة الإشارة وكذا ما قبله، وهو الإيماء يقال له دلالة الإيماء كدلالة مجموع، كقوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: ١٥])[٣].

وعندما تتبعت كتب اللغة وجدت أهل اللغة قد عدّوا الإيماء إشارة، قالوا: (الإيماء: هو الإشارة، أي: أن يكون أمامك فتشير إليه بيدك، وتقبل بأصابعك نحو راحتك)[٤]. ولهذا قد اشتركا في أنَّ كل منهما يسمى وحيًا، بعيدًا عن القصد الذي

---

(١) أصول الفقه في نسيجه الجديد، د. الزلمي: ص٣٩٧.

(٢) أسباب اختلاف الفقهاء، د. الزلمي: ص١٧٦.

(٣) التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ١/ ١٣٣.

(٤) لسان العرب، لابن منظور: ١/ ١٨٩، و١/ ٢٠١، مادة (ويأ) و(ومأ)، وتاج العروس: =

اتـصف به الإيـماء، كمـا قـالوا عنـه فـي تعريفه، يقـول الإمام النووي: (الإيماء الإشارة)(١). على أي حال: فإنَّ هذه مجرد تسمية على ما أظن.

وأما دلالـة المفهوم: ما دل اللفظ علـى الحكـم لا في محل النطق. وهو قسمان:

مفهوم الموافقة: هو أنْ يكون المسكوت عنه موافقًا في الحكم للمنطوق به، ويسمى «فحوى الخطاب» و«لحن الخطاب»، وسماه الحنفية «دلالة النص».

مفهـوم المخالفة: هو أنْ يكون المسكوت عنه مخالفًا للمنطوق به في الحكم، ويسمى «دليل الخطاب» وهو على أقسام:

١ ـ مفهوم الصفة: وهو دلالة اللفظ على ثبوت خلاف الحكم المقيد بوصف، على ثبوت نقيض هذا الحكم للمسكوت عنه لمن انتفى عنه ذلك الوصف.

٢ ـ مفهوم الشرط: هو دلالة اللفظ الدال على حكم مقيد بشرط على ثبوت نقيض هذا الحكم للمسكوت عنه الذي انتفى عنه هذا الشرط.

٣ ـ مفهوم الغاية: هـو دلالة اللفظ الدال على حكم مقيد بغاية على ثبوت نقيض الحكم في المسكوت عنه بعد هذه الغاية.

٤ ـ مفهوم العـدد: هو دلالة النص الذي قيد فيه الحكم بعدد مخصوص، على ثبوت حكم للمسكوت عنه مخالف لحكم المنطوق؛ لانتفاء ذلك القيد.

٥ ـ مفهوم اللقب: هو دلالة منطوق اسم الجنس أو اسم العلم، على نفي حكمه المذكور عمَّا عداه.

= ١/ ٢٤٩، والعين، للفراهيدي: ٨/ ٤٣٢.

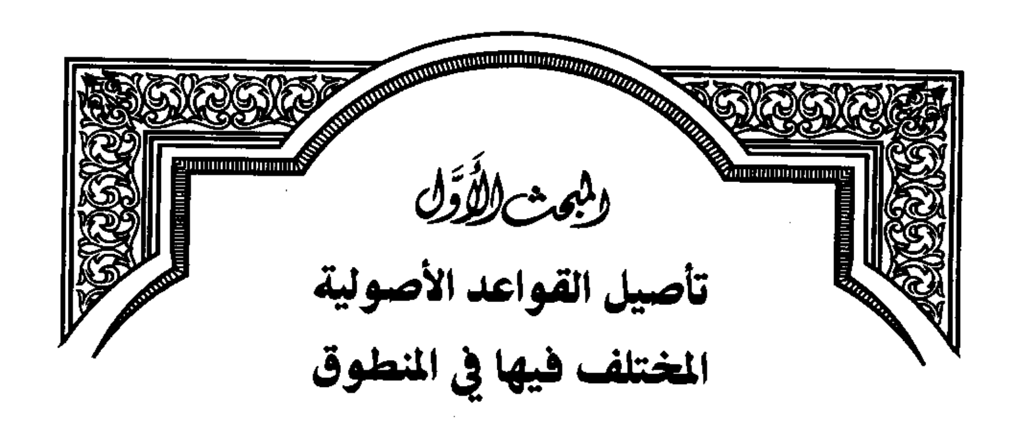
(١) تحرير ألفاظ التنبيه، للنووي: ص٨١.

إضافة إلى مفهوم العلة والحصر، ومن أراد الإطلاع على هذه الأنواع يمكن مراجعة المصادر في مظانها[1].

* * *

(١) ينظر: المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل: ص١٣٣، والبحر المحيط، للزركشي: ٥/ ١٤١، وشرح التلويح على التوضيح، للتفتازاني: ١/ ٢٧٥ وما بعدها، وكشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٢/ ٢٤٤ وما بعدها، وحاشية العطار: ١/ ٣٠٧، والتقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ١/ ١١٦، وتيسير التحرير، لأمير بادشاه: ١/ ١٠٠ ـ ١٠١، وإرشاد الفحول: ص١٨٠، والإنصاف، للدهلوي: ص٨٥ وما بعدها، وأثر الاختلاف في القواعد الأصولية، د. الخن: ص١٧٣ وما بعدها، وأسباب اختلاف الفقهاء، د. الزلمي: ص١٧٥ وما بعدها.





المبحث الأول
تأصيل القواعد الأصولية المختلف فيها في المنطوق

ـ المطلب الأول: عموم المقتضى.

ـ المطلب الثاني: دوران اللفظ بين الإشارة والعبارة.

*** المطلب الأول ـ عموم المقتضى:**

أصل بناء القاعدة:

المقتضى: هو ما أضمر ضرورة صدق المتكلم[1]، أي: أنَّ اللفظ لا يستقيم إلا بإضمار شيء[2]. قال تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا ۖ وَإِنَّا لَصَـٰدِقُونَ﴾[يوسف: ٨٢]. فإنَّ الكلام لا يستقيم بلا تقدير لوقوعه من الأمة فقدروا في ذلك تقديرات مختلفة، كالعقوبة والحساب والضمان وغيره، والسؤال يتقدر بقدر الضرورة لصدق المتكلم[3].

وعن ابن عباس ﷺ عن النبي ﷺ قال: «إنَّ الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه» رواه ابن ماجه، وقال عنه: إسناده صحيح إنْ سَلِم من الانقطاع. والظاهر أنه منقطع بدليل زيادة عبيد بن نميَر في الطريق الثاني، وليس

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج١، ٢/ ٤٥٩.

(٢) إرشاد الفحول، للشوكاني: ص١٣١.

(٣) ينظر: تخريج الفروع على الأصول، للزنجاني: ص٢٤٥.

ببعيد أن يكون السقط من جهة الوليد بن مسلم فإنه كان يدلس، ورواه ابن حبان والدارقطني بلفظ آخر[1].

فإنَّ النبي ﷺ أخبر عن رفع الخطأ والنسيان، ويتعذر حمله على حقيقته؛ لإفضائه إلى الكذب في كلام الرسول ﷺ، ضرورة تحقق الخطأ والنسيان في حق الأمة، فلابدّ من إضمار حكم يمكن نفيه من الأحكام الدنيوية أو الأخروية، إذ ضرورة صدق النبي ﷺ في كلامه[2]. يقول فخر الإسلام البزدوي: (وأما الاقتضاء فأمر شرعي ضروري)[3].

آراء العلماء:

رأي الحنفية: أنْ لا عموم للمقتضى لأنه لفظ اسم مفعول، أي: لا يجوز أن يثبت له صفة العموم[4].

رأي الشافعية: انقسم الشافعية فيما بينهم على رأيين:

١ ـ بأنَّ المقتضي عموم؛ لأنّه لفظ اسم فاعل، أي: يجوز أن يثبت فيه العموم ولم يذكر في كتب الأصول الجزم بأنَّ الإمام الشافعي ـ رحمه الله تعالى ـ

---

(١) أخرجه ابن ماجه في سننه: ١/ ٦٥٩، برقم (٢٠٤٥)، كتاب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي، وابن حبان في صحيحه: ١٦/ ٢٠٢، برقم (٧٢١٩)، كتاب إخباره ﷺ عن مناقب الصحابة، باب فضل الأمة، والدارقطني في سننه: ٤/ ١٧٠، برقم (٣٣)، كتاب النذور.

(٢) الإحكام، للآمدي: ١ ـ ٢/ ٤٥٩، مفتاح الوصول إلى مفتاح الفروع على الأصول، للتلمساني: ص٤٦٣.

(٣) أصول البزدوي: ص١٢٥.

(٤) وقريب من هذا قال الشوكاني: (يجب التوقف فيما تقتضيه الضرورة على قدر الحاجة وهذا هو الحق). إرشاد الفحول، للشوكاني: ص١٣١، وينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٢/ ٢٣٧، والوصول إلى قواعد الأصول، للتمرتاسي: ص٤٣٨.

قال بعموم المقتضى[١]. إلا ما ذكر في التلويح: (وقد ينسب القول بعموم المقتضى إلى الشافعي رحمه الله تعالى)[٢].

٢ ـ موافقة رأي الحنفية بعدم عموم المقتضى، واختاره أبو إسحاق الشيرازي وابن السمعاني وفخر الدين الرازي والآمدي وابن الحاجب[٣]. وبه قال الغزالي: لا عموم للمقتضى إنما العموم للألفاظ لا للمعاني[٤].

تحرير محل الخلاف:

إن كان تقدير المضمر لا يحتمل أية تقديرات متعددة وإنما يحتمل تقدير واحد يستقيم الكلام به، سواء كان هذا التقدير على وجه العموم أو الخصوص. فقد ذهب جمهور العلماء إلى الأخذ بهذا التقدير، ولكن إن كان تقدير المضمر يحتمل عدة تقديرات يستقيم الكلام بأحدهما، فهل يعم كل تلك التقديرات أم يقدر بتقدير واحد؟[٥].

الأدلة ومناقشتها:

حجة النافين (الحنفية ومن قال بقولهم):

١ ـ عن عبدالله بن عمر، عن حفصة ﷺ عن النبي ﷺ قال: «من لم يبيت

---

(١) ينظر: تخريج الفروع على الأصول، للزنجاني: ص٢٤٥ ـ ٢٤٦، كشف الأسرار، للبخاري: ٢/ ٢٣٧، أصول السرخسي: ١/ ٢٤٨.

(٢) وبه قال جمهور العلماء، منهم الحنابلة. ينظر: التلويح، للتفتازاني: ١/ ١٣٧، وروضة الناظر، لابن قدامة: ص١٨٣ وما بعدها.

(٣) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج١، ٢/ ٤٥٩.

(٤) المستصفى من علم الأصول، للغزالي: ٢/ ١٠٢.

(٥) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٢/ ٢٣٧، وإرشاد الفحول، للشوكاني: ص١٣١، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء: ص١٥٤.

الصيام قبل الفجر فلا صيام له» رواه النسائي، ورواه الدارقطني عن سيدتنا عائشة ﷺ، وقال عنه: تفرد به عبدالله بن عباد عن المفضل بهذا الإسناد وكلهم ثقات[١].

وجه الدلالة: ظاهر الحديث ينفي صورة الصوم حسًا، ولكن وجب رده إلى الحكم وهو نفي الإجزاء والكمال[٢]. فإذا قال: لا صيام، فالحكم غير منطوق به؛ وإنما أثبت ذلك من طريق الضرورة[٣].

٢ ـ قال النبي ﷺ: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان»[٤].

وجه الدلالة: أي رُفِعَ «حكم» الخطأ والنسيان ولا عموم له، ولو قال: لا حكم للخطأ لأمكن حمله على نفي الإثم والغرم، لا على العموم في الإجزاء والكمال؛ لأنَّ الإجزاء والصحة إذا انتفيا كان انتفاء الكمال ضرورة، وإنّما العموم ما يشتمل على معنيين يمكن انتفاء كل واحد منهما دون الآخر[٥].

٣ ـ إن المقتضى هو ما يضمر في الكلام ضرورة التصحيح صيانة له عن الخُلْفِ، والعموم من عوارض النظم وهو غير منظوم حقيقة فلا يجوز فيه العموم؛ وذلك لأنَّ ثبوت المقتضى للحاجة والضرورة حتى إذا كان المنصوص مفيدًا للحكم بدونه لا يثبت المُقْتَضِي لغةً ولا شرعًا، والثابت بالضرورة يتقدَّر بقدرها ولا حاجة إلى

---

(١) أخرجه النسائي في سننه: ٤/ ١٩٦، برقم (٢٣٣١)، كتاب الصيام، باب ذكر اختلاف الناقلين لخبر حفصة في ذلك، والدارقطني في سننه: ٢/ ١٧١، برقم (١)، كتاب الصيام، باب تبييت النية من الليل وغيره.

(٢) المستصفى، للغزالي: ٢/ ١٠٢.

(٣) المستصفى، للغزالي: ٢/ ١٠٣.

(٤) سبق تخريجه.

(٥) المستصفى، للغزالي: ٢/ ١٠٣.

إثبات صفة العموم للمُقْتَضِـي فإن الكلام مفيدٌ بدونه. فبقي فيما وراء موضع الضرورة وهو صحة الكلام على أصله وهو العَدَمُ فلا يَثْبُتُ فيه العموم[١].

حجة المثبتين (الشافعية):

١ ـ إنَّ المقتضى هو مطلوب النص ومراده، فصار كالمذكور نصًّا، لو كان مذكورًا كان له عموم وخصوص، فكذا إذا وقع مقتضى النص[٢]، إذ أنَّ إضمار أحد الحكمين ليس بأولى من إضمار الآخر، فأمَّا أن لا يضمر حكم أصلاً وهو غير جائز؛ لأنه تعطيل لدلالة اللفظ أو يضمر الكل وهو المطلوب[٣].

أجيب: إن قولهم ليس إضمار البعض أولى من البعض إنما يلزم أن لو قلنا بإضمار حكم معين[٤].

وقد ردَّ: وهذا ليس كذلك، بل إضمار حكم ما والتعيين إلى الشارع، ثم أُورِدَ عليه بأنه يلزم الإجمال[٥].

أجيب: بأن إضمار الكل يلزم منه تكثير مخالفة الأصل، وكل منهما يعني الإجمال، وإضمار الكل خلاف الأصل. والمراد ضرورة تقليل مخالفة الأصل[٦].

٢ ـ إن المقتضى بمنزلة النص حتى كان الحكم الثابت به بمنزلة الثابت بالنص

---

(١) كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٢/ ٢٣٧.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) إرشاد الفحول، للشوكاني: ص١٣٠.

(٤) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج١، ٢/ ٤٦٩.

(٥) إرشاد الفحول، للشوكاني: ص١٣١.

(٦) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج١، ٢/ ٤٥٩ ـ ٤٦٠.

لا بالقياس فيجوز فيه العموم، كما يجوز في النص[1].

٣ ـ إن الأمر لا يخلو من إضمار الكل أو البعض أو عدم الإضمار، والقول بعدم الإضمار خلاف الإجماع، وليس إضمار البعض بأولى من البعض ضرورة تساوي نسبة اللفظ إلى الكل فلم يبقَ إلا إضمار الجميع.

٤ ـ إنَّ اللفظ في مثل قوله ﷺ: «رفع عن أمتي...» دال على رفع ذات الخطأ، وهذا متعذر فوجب تقدير ما هو أقرب إلى رفع الذات، وهو رفع جميع الأحكام؛ لأنه إذا تعذر نفي الحقيقة وجب أن يصار إلى ما هو أقرب إلى الحقيقة وهو هنا جميع الأحكام؛ لأن رفعها يجعل الحقيقة كالعدم، فكأن الذات قد ارتفعت حقيقة[2].

ردّ وترجيح:

إنَّ اللفظ إنما يستلزم نفي الأحكام بواسطة نفي حقيقة الخطأ والنسيان، فإذا لم يكن الخطأ والنسيان متيقناً فلا يكون مستلزمًا لنفي الأحكام، إذ أنَّ الأصل إنما هو العمل بالوضع الأصلي وعدم العرف الطارئ فمن ادَّعاهُ يحتاج إلى بيانه، وما ذكروه من الاستشهاد بالصور، فلا نسلم صحة حملها على جميع الصفات وإلاّ لما كان السلطان موجوداً ولا عالمًا ولا قادرًا ونحو ذلك من الصفات وهو محال، وهذا هو الراجح؛ لأنَّ قولكم: إضمار جميع الأحكام يكون أقرب إلى المقصود من نفي الحقيقة، ودلَّ العقل أو الشرع على إضمار شيء في كلام ما صيانة له عن التكذيب.

قلنا: إلا أنه لا يلزم عنه تكثير مخالفة الدليل المقتضي للأحكام وهو وجود الخطأ والنسيان، إذ ثمة تقديرات يستقيم الكلام بواحد منها لا يجوز إضمار الكل،

(١) كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٢/ ٢٣٧.

(٢) ينظر: شرح مختصر المنتهى: ٢/ ١١٦، الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: ٢/ ٦٤.

وهذا هو المراد من قولنا: المقتضى لا عموم له[1].

* * *

*** المطلب الثاني ـ دوران اللفظ بين الإشارة والعبارة:**

أصل بناء القاعدة:

أصّل الحنفية هـذه القاعدة بناءً على القطع، فالعبارة قطعية، والإشارة قد تكون قطعية وغير قطعية، فالعبارة منظوم مسوق له، والإشارة غير مسوق له؛ لكونه مقصودًا من الكلام[2].

مثال التعارض: عن عبدالله بن عمر ﵄ عن رسول الله ﷺ أنه قال: «يا معشر النساء! تصدقن وأكثرن الاستغفار، فإني رأيتكن أكثر أهل النار، فقالت امرأة منهن ـ جزلة ـ وما لنا يا رسول الله! أكثر أهل النار؟ قال: تكثرن اللعن وتكفرن العشير، وما رأيت من ناقصات عقـل ودين أغلب لذي لـب منكن، قالت: يا رسول الله! وما نقصان العقل والدين؟ قال: أما نقصان العقل فشهادة امرأتين تعدل شهادة رجل فهذا نقصان العقل، وتمكث الليالي ما تصلي وتفطر في رمضان فهذا نقصان الدين» رواه مسلم[3].

وجه الدلالة: فيه إشارة إلى أن أكثر الحيض خمسة عشر يومًا، وهذا ما قاله الشافعي ـ رحمه الله تعالى ـ، وهـو معارض بما روي عن واثـلة بن الأسقع قال:

---

(١) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج١، ٢/ ٤٦٠، وكشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٢/ ٢٣٧.

(٢) ينظر: شرح منار الأنوار، لابن الملك: ص١٧١.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه: ١/ ٨٦، برقم (٧٩)، كتاب الإيمان، باب بيان نقصان الإيمان بنقص الطاعات وبيان إطلاق لفظ الكفر على غير الكفر بالله ككفر النعمة والحقوق.

قال رسول الله ﷺ: «أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة أيام» رواه الدارقطني، وقال عنه: ابن منهال مجهول ومحمد بن أحمد بن أنس ضعيف[١].

وجه الدلالة: فدلَّ الحديث بعبارة النص على مدة الحيض فيرجح على الإشارة[٢].

آراء العلماء:

رأي الحنفية: تقديم الإشارة على العبارة[٣].

رأي الشافعية: تقديم العبارة على الإشارة[٤].

تحرير محل الخلاف:

لا خلاف بين الأصوليين من الحنفية والشافعية في دلالة الإشارة من حيث الماهية، فإذا تعارضت مع ما هو أقوى منها قدّم الأقوى ولا اعتبار حينئذاك لهذه الدلالة، إلا أن الشافعية يقدمون دلالة النص على دلالة الإشارة عند التعارض، فالعبارة والإشارة سواء في إيجاب الحكم، أي: في إثباته؛ لأنَّ كلاً منهما يفيد الحكم بظاهره، وأما من حيث القطعية يجوز أنْ يحصل تفاوت بينهما، فهذا الذي اختلف فيه[٥].

الأدلة ومناقشتها:

حجة الحنفية:

إن دلالة الإشارة مأخوذة من النظم؛ لأنّها مأخوذة من لوازمه، فإذا ذكر

---

(١) أخرجه الدارقطني في سننه: ١/ ٢١٩، برقم (٦١)، كتاب الحيض.

(٢) ينظر: شرح منار الأنوار، لابن الملك: ص١٧١.

(٣) ينظر: شرح منار الأنوار، لابن الملك: ص١٧١، والتقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ١/ ١٠٧، وكشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٢/ ٢١١.

(٤) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج١، ٢/ ٢٠٩.

(٥) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج١، ٢/ ٢٠٩.

الملزوم يقتضي ذكر اللازم، وأمّا دلالـة النص فإنها لا تفهم من منطوق اللفظ، بل هي تؤخـذ من مفهومـه، وما يكون من المنطوق أولى في الدلالـة ممـا يكون من المفهوم(١).

قال تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾[النساء: ٩٣].

وجه الدلالة: دلت الآية من طريق الإشارة على عدم وجوب الكفارة على القاتل المتعمد، وقد فهم ذلك من الاقتصار على هذه العقوبة في مقام البيان، إنّما قدّمـت الإشـارة لأنـها أقوى؛ وذلك لأنَّ الله تعالـى ذكر العقوبة للقتل الخطأ في وجوب الكفارة(٢). قال تـعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَئًا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ﴾[النساء: ٩٢].

أجيب:

إنَّ آية القتـل الخطأ دلت بالعبارة على وجوب الكفارة، فيكون وجوبها من باب أولى بالقتل العمد؛ لأنَّ الآية دلت من طريق الإشارة أن القاتل المعتدي جزاؤه الخلود في جهنم، وغَضَبُ الله تعالى عليه، وإعداد العذاب الأليم له، وقد اقتصر على مقام البيان، وهو يقتضي الحصر، فالعقوبة أخروية وليست دنيوية، ولكنّ هنا قدمت دلالة العبارة على الإشارة، إذ أنَّ القصاص في الدنيا ثابت على القاتل المعتدي.

فتجب الكفـارة في القتل العمد؛ لأنّها لما وجبت في القتل الخطأ مع قيام

---

(١) شرح منار الأنوار، لابن الملك: ١/ ٥٢٦، وكشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٢/ ٢١٩، وأصول الفقه، للشيخ محمد أبو زهرة: ص١٣٩ ـ ١٤٠، وأثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، د. مصطفى الخن: ص١٤٦.

(٢) ينظر: شرح منار الأنوار، لابن الملك: ١/ ٥٢٦.

العذر، فوجوبها في العمد أولى[١].

وقد ردّ:

إنَّ هذه الدلالة عارضتها إشارة قوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا﴾[النساء: ٩٣]، فإنّه يشير إلى عدم وجوب الكفارة في العمد؛ لأنَّ الجزاء اسم للكامل التام، فلو أوجبنا الكفارة لكان جهنم بعض الجزاء، فرجحنا الإشارة[٢].

حجة الشافعية:

إنَّ دلالة العبارة قريبة من دلالة النص التي تفهم لغة من النص، وأما دلالة الإشارة لا تفهم من النص لغةً، بل تفهم من اللوازم البعيدة للنصوص، وما يكون من عبارتها أولى بالأخذ مما يكون من اللوازم التي تختلف فيها الأفهام.

إنَّ المعنى في دلالة النص واضح المقصد من الشارع، بخلاف اللوازم، فإنَّها قد تكون مقصودة، وربما لا تكون كذلك[٣].

قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى ۖ ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰ ۚ فَمَنْ عُفِىَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَىْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَٰنٍ ۗ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ۗ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[البقرة: ١٧٨].

وجه الدلالة: دلت الآية الكريمة من طريق العبارة على وجوب القصاص

---

(١) ينظر: المستصفى، للغزالي: ص٣٠٦، وشرح التلويح على التوضيح، للتفتازاني: ١/ ٢١٦.

(٢) شرح منار الأنوار، لابن الملك: ص١٧٣.

(٣) ينظر: المستصفى، للغزالي: ص٣٠٦، وشرح التلويح على التوضيح، للتفتازاني: ١/ ٢١٦، وأصول الفقه، محمد أبو زهرة: ص١٣٩ ـ ١٤٠.

من القاتل المعتدي، إذ قال ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ﴾، أي: فرض لكم.

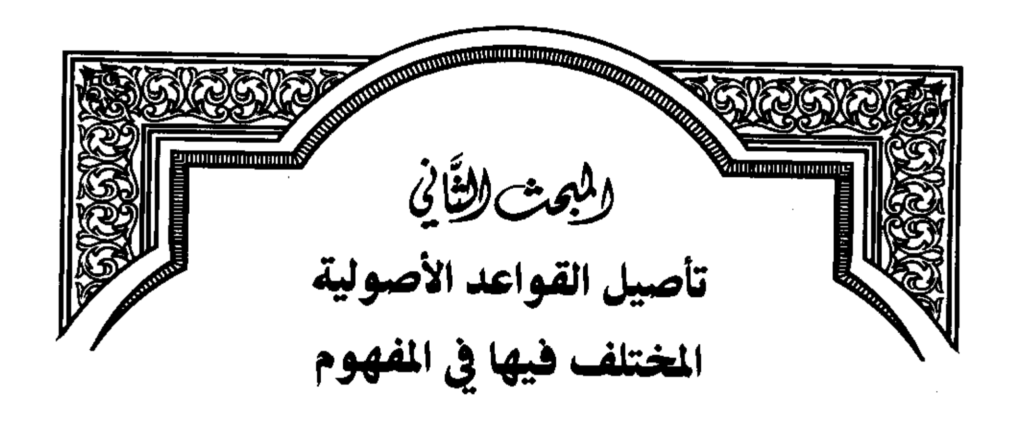
ردّ وترجيح:

إنَّ الإشارة وجد فيها النظم والمعنى اللغوي، والدلالة لم يوجد فيها إلا المعنى اللغوي، وهذا هو الراجح؛ وذلك لأن المعنيين إذا تقابلا، يبقى النظم في الإشارة سالمًا عند المعارضة فترجحت[١].

* * *

(١) شرح منار الأنوار، لابن الملك: ص١٧٣.





المبحث الثاني
تأصيل القواعد الأصولية المختلف فيها في المفهوم

* **توطئة:**

سبق أن عرفنا مفهوم المخالفة، وعلماء الأصول قد اختلفوا في حجيته:

فقد ذهب الحنفية ومن وافقهم إلى أنّه من الوجوه الفاسدة، ولم يأخذوا به، وذهب الشافعية وجمهور علماء المالكية والحنابلة إلى الأخذ به واعتبروه حجة في استنباط الأحكام من نصوص الكتاب والسنة، وأنّه طريق من طرق الدلالة على الحكم، ووافقهم في ذلك متأخرو الحنفية، إذ قالوا بمفهوم المخالفة في المصنفات الفقهية، وفي كلام الناس في عقودهم وشروطهم وسائر عباراتهم نزولاً على حكم العرف والعادة، إذ حصروا نفيه في كلام الشارع فقط. فقد آثرت بحث الخلافات في مفهوم المخالفة من خلال نوع واحد مختلف فيه مع الشافعية؛ وذلك للابتعاد عن التكرار، إذ أنَّ الأدلة المسوقة هي تقريبًا تصب في خانة واحدة فلا حاجة للتكرار، ومن أراد الاطلاع عليها يراجعها في مضانها.

وفيه مطلب واحد: اعتبار تقييد الحكم بمفهوم الصفة.

* **اعتبار تقييد الحكم بمفهوم الصفة:**

أصل بناء القاعدة:

إنَّ أي موضوع من مواضيع اللغة كما هو معلوم إذا اشتهر، وأصبح معروفًا لدى أهل اللغة، وفصحاء العرب، يصبح حجة يبنى عليها أصل من أصول الفقه،

وهو الاحتجاج بمفهوم الصفة وعدّه من القواعد التي بنيت عليه فروع فقهية جمّة.

فالإمام الشافعي وأبو عبيد من أعلام العربية، وخصوصًا الإمام الشافعي الذي أسس مذهبه على وفق قواعد اللغة، إذ جعل التعليق بالشرط موجب العدم[1]، وعند الحنفية أنَّ العدم لم يثبت به بل بقي المعلق على أصل العدم.

وحاصله: أن المعلق بالشرط لم ينعقد سببًا، وإنما الشرط يمنع الانعقاد، وقال الشافعي ـ رحمه الله ـ: هو مؤخر، ولذلك أبطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك، وجوز تعجيل النذر المعلق، وجوز تعجيل كفارة اليمين، وقال في قول الله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾[النساء: ٢٥]، إن تعليق الجواز بعدم طَوْلِ الحرة يوجب الفساد عند وجوده، وقال: لأن الوجود يثبت بالإيجاب لولا الشرط، فيصير الشرط معدمًا ما وجب وجوده لولا هو، فيكون الشرط مؤخِّرًا لا مانعًا ولا يلزم أن تعجيل البدن في الكفارات لا يجوز في قوله؛ لأن الوجوب بالسبب حاصل، ووجوب الأداء متراخ بالشرط، والمال يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب أدائه، وأما البدني فلا يحتمل الفصل فلما تأخر الأداء لم يبق الوجوب.

وذهب الحنفية: بأنَّ الإيجاب لا يوجد إلا بركنه، ولا يثبت إلا في محله، كشرط البيع لا يوجب شيئًا، وبيع الحر باطل أيضًا وههنا الشرط حال بينه وبين المحل

---

(١) ينظر: التقريب والإرشاد: ٣/ ٣٤٠، والمعتمد، لأبي الحسين البصري: ١/ ١٧٢، وقواطع الأدلة: ١/ ٢٤٣، المستصفى: ١٩٤، الواضح: ٣/ ٢٦٨، وأصول البزدوي: ٢/ ٢٥٦، والإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج٢، ٣/ ٦٩، وفواتح الرحموت: ١/ ٤١٧.

فبقي غير مضاف إليه، وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد سببًا، ألا ترى أن السبب ما يكون طريقًا، والسبب المعلق يمين عقدت على البر، والعقد على البر ليس بطريق إلى الكفارة؛ لأنه لا يجب إلا بالحنث وهو نقض العقد، فكان بينهما تناف فلا يصلح سببًا وتبين أن الشرط ليس بمعنى الأجل؛ لأن هذا داخل على السبب الموجب فمنعه عن اتصاله بمحله، فصار كقوله: «أنت مني» لم يتصل بقوله «حر» لم يعمل فصار الحكم معدومًا بعد الشرط بناء على العدم الأصلي كما كان قبل اليمين[1].

ومن أمثلة التأصيل أيضًا، قول الرسول ﷺ «ليّ الواجد يحل عرضه وعقوبته» رواه أبـو داود، والنسائي، وقال عنه ابن حجر: لا يروى عن الشريد إلا بهذا الإسناد وتفرد به ابن أبي دليلة[2].

وهو بمعنى الحديث المشهور الذي رواه الشيخان عن أبي هريرة ﷺ بلفظ: «مطل الغني ظلم» رواه البخاري[3]، إذ الواجد هو الغني، وليّه: مطلهُ.

قال أبو عبيد: أراد أن من ليس بواجد لا يحل ذلك فيه، وقال غيره: وعرضه يحل بالمطالبة، وعقوبته بالحبس، ومطل غير الغني ليس بظلم[4].

---

(١) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٢/ ٢٨٥.

(٢) أخرجه أبو داود في سننه: ٢/ ٣٣٧، برقم (٣٦٢٨)، كتاب الأقضية، باب في الحبس في الدين وغيره، والنسائي في سننه: ٧/ ٣١٦، برقم (٤٦٩٠)، كتاب البيوع، باب مطل الغني، وتلخيص الحبير، لابن حجر: ٣/ ٣٩.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه: ٢/ ٧٩٩، برقم (٢١٦٦)، كتاب الحوالات، باب في الحوالة وهل يـرجع في الحوالة. و٢/ ٨٤٥، برقم (٢٢٧٠)، كتاب الاستقراض وأداء الديون، باب مطل الغني ظلم، ومسلم في صحيحه: ٣/ ١١٩٧، برقم (١٥٦٤)، كتاب المساقاة، باب تحريم مطل الغني.

(٤) ينظر: التقريب والإرشاد: ٣/ ٣٤٠، والمعتمد: ١/ ١٧٢، وقواطع الأدلة: ١/ ٢٤٣، =

يقول ابن حجر: (واستدل به على أن العاجز عن الأداء لا يدخل في الظلم وهو بطريق المفهوم لأن تعليقَ الحكم بصفة من صفات الذات يدل على نفي الحكم عن الذات عند انتفاء تلك الصفة)[1].

وعن أنس بن مالك ﷺ: (أن أبا بكر ﷺ لما استُخْلِفَ بعثه إلى البحرين وكتب له هذا الكتاب: بسم الله الرحمن الرحيم هذه فريضة الصدقة التي فرض الله على المسلمين، التي أمر بها رسول الله ﷺ، فمن سُئِلها من المسلمين على وجهها فليعطها، ومن سئل فوقها فلا يعطها، فذكر الحديث في فرض الإبل وما بين أسنانها، ثم قال: وصدقة الغنم في سائمتها. . .) رواه البيهقي، وقال عنه الحاكم: حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه[2].

فقد أخذ الشافعية بمفهوم المخالفة وقالوا: بعدم وجوب الزكاة في الغنم المعلوفة، أمّا الحنفية قالوا: بالعدم الأصلي، إذ الأصل عدم وجوب الزكاة، وما دامت قد خصصت الزكاة بالسائمة، فبقيت المعلوفة على حالها[3].

آراء العلماء:

رأي الحنفية: مفهوم الصفة غير حجة، ومعنى عدم حجيته هو أن تقييد الحكم

= المستصفى: ١٩٤، الواضح: ٣/ ٢٦٨، كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٢/ ٢٥٦، الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: ٣/ ٦٩، فواتح الرحموت، للأنصاري: ١/ ٤١٧.

(١) فتح الباري، لابن حجر: ٤/ ٤٦٦.

(٢) أخرجه البيهقي في سننه الكبرى: ٤/ ٩٩، كتاب الزكاة، باب جماع صدقة الغنم السائمة، والحاكم في مستدركه: ١/ ٥٤٨، برقم (١٤٤١)، كتاب الزكاة.

(٣) ينظر: المستصفى، للغزالي: ٣/ ١٩٤، وتيسير التحرير، لأمير بادشاه: ١/ ١٠١.

بصفة لا يدل على نفي الحكم عمّا انتفت عنه تلك الصفة، وإذا انتفى الحكم عند انتفاء الصفة فإن انتفاءه يكون لدليل آخر، دلّ على ذلك، لا التقييد بالصفة[1]، إذ يقول الدبوسي: (الأصل عند علمائنا أن تخصيص الشيء بالذكر والصفة لا ينفي حكم ما عداه)[2].

رأي الشافعية: انقسم الشافعية فيما بينهم على رأيين:

١ ـ إن مفهوم الصفة حجة، أي: أنَّه يدل على نفيه عمّا عداه[3]، وبه قال الإمام الشافعي وأكثر أتباعه[4].

---

(١) أصول الجصاص: ١/ ٢٩١، وكشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٢/ ٢٥٦ ـ ٢٥٧، وأصول السرخسي: ١/ ٢٥٩، وميزان الأصول: ١/ ٥٨٠، وتيسير التحرير، لأمير بادشاه: ١/ ١٠٠، وفواتح الرحموت: ١/ ٤١٤.

(٢) وبه قال بعض المالكية منهم: أبو بكر الباقلاني وأبو الوليد الباجي، ومذهب الشيعة الإمامية، والزيدية، والمعتزلة. ينظر: تأسيس النظر، للدبوسي: ص١٣١، والتقريب والإرشاد: ٣/ ٣٣٢، وإحكام الفصول، للباجي: ص٤٤٦، وشرح تنقيح الفصول: ص٢٧٠، وتقريب الوصول، لابن جزي: ص٨٠، وأصول المظفر: ص١٢١، وينظر: مبادئ الوصول، للحلي: ص٨٧، المعتمد، لأبي الحسين البصري: ١/ ١٦٢، وأسباب اختلاف الفقهاء، للزلمي: ص١٩١.

(٣) أدب القاضي، للماوردي: ١/ ٩٨، والبرهان، للجويني: ١/ ٤٥٣، والمنخول، للغزالي: ص٢١٥، والمستصفى، للغزالي: ٢/ ١٩١، والإحكام، للآمدي: ٣/ ٦٨، وتخريج الفروع على الأصول، للزنجاني: ص٧٣، ونهاية السول: ٢/ ٢٠٦، والبحر المحيط، للزركشي: ٥/ ١٥٧.

(٤) وبه قال أغلب المالكية، والحنابلة، والظاهرية، وأهل العربية، ومذهب الشوكاني. ينظر: التقريب والإرشاد: ٣/ ٣٣٢، والمقدمة في الأصول، لابن القصار: ص٨١، وإحكام الفصول: ١/ ٤٤٦ ـ ٤٤٧، وشرح تنقيح الفصول: ص٢٧٠، وتقريب الوصول، لابن جزي: ص٧٩، ومفتاح الوصول، للتلمساني: ص٩١، والعدة: ٢/ ٤٧٥، والتمهيد: =

٢ ـ أنه ليس بحجة، وهم بذلك قد وافقوا الحنفية في ذلك، وبه قال بعض الشافعية(١).

الأدلة ومناقشتها:

حجة النافين (الحنفية ومن قال بقولهم):

١ ـ إنَّ إثبات الحكم المقيد بالصفة لا يخلو: إما أن يكون بالعقل، والعقل لا مجال ولا دخل له في إثبات اللغة، لأنه وضع واصطلاح من جهة العرب، والأوضاع الاصطلاحية لا مجال للعقل فيها، كالنقود المصطلح على التعامل بها، فكذلك الخطاب بالأقوال المصطلح على التخاطب بها.

وإما أن يكون بالنقل، والنقل إما أن يكون تواترًا أو آحادًا، والتواتر لا سبيل له؛ لأنَّه لو كان تواترًا لعلمه الجميع، ولما أدى إلى وقوع الخلاف؛ وذلك لأنَّه يوجب العلم الضروري الذي لا يقع فيه الخلاف ولا يسوغ، كاصطلاح القوم المنقول إلينا من طريق التواتر من سائر الصيغ الموضوعة للتخاطب استدعاءً للأفعال ونهيًا عنها، وألفاظ المدح والذم والخبر والنداء والتراخي وسائرها، ولما وقع الخلاف في هذا، علم أنه ليس بمتواتر ولا معلوم.

فلم يبق إلا أن يكون من طريق الآحاد، والآحاد ليس صالحًا لإثبات الأصول،

= ٢/ ٢٠٧، والواضح: ٣/ ٢٦٧، وروضة الناظر وشرحها: ٢/ ٢٠٣، والمسودة، لآل تيمية: ص٣٦٠، والقواعد والفوائد، لابن اللحام: ص٢٨٧ ـ ٢٨، والبحر المحيط: ٤/ ٣٠، وإرشاد الفحول، للشوكاني: ص١٨٠.

(١) اللمع: ص٤٥، وقواطع الأدلة: ١/ ٢٣٨، والمستصفى، للغزالي: ٢/ ١٩١، والإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج٢، ٣/ ٦٨، وتخريج الفروع على الأصول، للزنجاني: ص٧٣، وجمع الجوامع، للبناني: ١/ ٢٥٠، والبحر المحيط: ٤/ ٣١.

لكونه يفيد الظن، والظن غير معتبر في إثبات اللغات، لأن الحكم على لغة ينزل عليها كلام الله تعالى ورسوله ﷺ بقول الآحاد مع جواز الخطأ والغلط عليه يكون ممتنعًا[1].

وقد نوقش:

إن قولكم أخبار الآحاد لا تفيد في إثبات هذه المسألة مردود عليكم، وذلك لأن هذه المسائل ظنية غير قطعية، اجتهادية يسوغ فيها الخلاف، فيجتهد فيها نفياً أو إثباتاً، وعليه الظن تجري فيها التخطئة الظنية دون القطعية، كما في سائر الفروع الاجتهادية، ولذلك لا يفسق المخالف فيها ولا يكفر، وإنما يخطأ كما يخطأ في الفروع.

ثم إننا إذا اشترطنا التواتر لأدى الأمر إلى امتناع العمل بأكثر أدلة الأحكام والألفاظ اللغوية، لأنه يجب أن تنقل إلينا كل كلمة لغوية أو دليل شرعي بالتواتر، وهذا يلزم تعطيل العمل بأكثر ألفاظ الكتاب والسنة وأحكام الشريعة، والمحذور في ذلك فوق المحذور في قبول خبر الواحد المعروف بالعدالة والضبط والمعرفة، وهو تطرق الكذب أو الخطأ عليه مع أن الغالب صدقه وصحة نقله.

ثم إن العلماء كانوا في كل عصر من العصور وفي مختلف البلدان يكتفون في فهم معاني الألفاظ بالآحاد، كنقلهم عن الأصمعي والخليل وأبي عبيد وسيبويه[2].

---

(١) ينظر: التقريب والإرشاد: ٣/ ٣٣٤، وقواطع الأدلة: ١/ ٢٤١، والمستصفى: ٢/ ١٩٢، والواضح: ٣/ ٢٨٣ وما بعدها، والتمهيد: ٢/ ٢١٥، وأصول البزدوي مع الكشف: ٢/ ٢٥٦، وفواتح الرحموت: ١/ ٤١٥.

(٢) ينظر: الواضح: ٣/ ٢٨٤، والإحكام، للآمدي: ٣/ ٧٦ وما بعدها، وشرح العضد على مختصر ابن الحاجب: ٢/ ١٧٩، وفواتح الرحموت: ١/ ٤١٦.

٢ ـ لو كان مفهوم الصفة حجة ودليلاً في الشرع لما جاز أن ينخرم، فيوجد دليل الله سبحانه وتعالى عارياً عن مدلوله، فلما تعطل خطاب كثير من خطاب الشرع عن مدلول ما ادعيتموه دليلاً، بطل كونه دليلاً على الحكم، والمتتبع لآيات الله سبحانه وتعالى يجد كثيرًا من ذلك معطلاً عن الحكم، مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾[النور: ٣٣]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا﴾[الإسراء: ٣١]، وقوله تعالى: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا﴾[النساء: ٦].

فهذه النواهي كلها منعت ما يتناوله النطق، ولم ينتف الحكم بانتفائها، فلا يجوز قتل الأولاد لا لخشية الإملاق، ولا أكل الربا اليسير ولا أكل مال اليتيم لا على وجه الإسراف، فبطل الاعتماد على دليل النطق، إذ لو كان دليلاً على أحكام الشرع لما وجد متعطلاً عن مدلوله[١].

وقد نوقش:

إنما خرج الدليل ها هنا عن إيجاب حكمه لِمَا قام من الأدلة على تعطيله، فصار النهي عن إكراه الإماء على الزنى، والإذن لهن في الزنى، وإهمال أمرهن، وترك نهيهن عن الزنى، سواء في التحريم لمكان الإجماع على المنطوق، وليس إذا خرج دليل الخطاب عن العمل به، وتعطل عن مدلوله بدلائل أخرجته عن ذلك يمنع من كونه دليلاً مع عدم قيام الأدلة على إخراجه عن كونه دليلاً، كما أن العموم

---

(١) ينظر: إحكام الفصول، للباجي: ص٤٤٦، والواضح: ٣/ ٢٨٢، والإحكام، للآمدي: مج٢، ٣/ ٨١ ـ ٨٢.

والظاهر معمول بهما ما لم تقم دلالـة تصرف العموم إلى الخصوص، الظاهر إلى غير الظاهر، فإذا قامـت الدلالة خرج عمّا وضـع له، ودلّ عليه، فكان حكمه مع الإطلاق العمل به والمصير إليه[1].

٣ ـ لو كان تعليق الحكم بالصفة يدل على نفيه عند عدمها، لوجب أن لا يحسن الاستفهام، فلما حسن الاستفهام ممن قال: إذا ضربك زيد عامدًا فاضربه، بأن تقول له: فإن ضربني خاطئاً أضربه أم لا؟ وكذلك إذا قال: لا تقتل ولدك خشية إملاق، وزَكِّ السائمة من ماشيتك، بأن تقول له: أفأقتله إن لم أخش إملاق، وأزكي المعلوفة أيضًا أم لا؟ وكذلك لو قال: إذا قتلت الصيد عامدًا فعليك الجزاء، حسن أن تقول فما الحكم إنْ قتلته خطأ؟ عُلم أنه ليس التعليق للحكم على الصفة غير موجب نفيه عما ليس فيه تلك الصفة، فإن الموضوعات لا يحسن فيها الاستفهام، ألا ترى أن الفحوى لا يحسن فيه ذلك لما كان موضوعًا، فلو قيل له: لا تقل لأبيك أفٍ، فقال أفاضربه وأشتمه؟ أو قيل له: لا تأخذ من مال فلان ذرة، فقال: فهل آخذ ماله كله؟ لم يعد هذا مستفهمًا بلغة العرب ولا عارفًا بها[2].

وأجيب:

بأنَّ حسن الاستفهام عن الحكم في حال عدم الصفة، قد يكون له فائدة أخرى، ليس هذه الفائـدة فقط وهي مفهوم الصفة، فربـما يكون الاستفهام طلبًا للأوضح والأجلى، لأن دلالة التقييد علـى النفي ظنية غير قطعيـة، حتى إنهم ما استقبحوا استفهام من قال: دخل السلطان البلد، هل دخل بنفسه أم عسكره؟

---

(١) ينظر: الواضح: ٣/ ٢٨٢، والإحكام، للآمدي: مج٢، ٣/ ٨١ ـ ٨٢.

(٢) ينظر: قواطع الأدلة: ١/ ٢٤١، والواضح: ٣/ ٢٨٤ ـ ٢٨٥، والمستصفى: ٢/ ١٩٢، والأحكام، للآمدي: مج٢، ٣/ ٧٧.

واستفهام من قال: رأيت السبع في هذا الطريق، أرأيت الأسد نفسه أم أثره؟

كل ذلك لدخول المجاز والاستعارة، وإن كان الأصل حقيقة، وها هنا قد يدخل التقييد بأحد وصفي الشيء ليدل على المخالفة، ويجوز أن يكون قد خصّ أحد وصفيه بالحكم للشرف والفضيلة لحسن الاستفهام ليزول هذا الاحتمال ويخالف نفس النطق الذي هو قوله: «في سائمة الغنم زكاة»، اذ ترد ولا احتمال فيه[1].

٤ ـ ليس في كلام العرب كلمة تدل على شيئين متضادين معًا، فلو كان قوله: «في الغنم السائمة زكاة» دالاً على نفي الزكاة عن المعلوفة، لكان اللفظ الواحد دالاً على الضدين معًا، وهو ممتنع[2].

وقد رد:

إنا لا نسلم ما تقولونه، لأن التعليق بالغاية يدل على إثبات الحكم فيما قبل الغاية، ونفيه عمّا عداها، وكذلك الأمر بالشيء فإنه يعقل منه النهي عن ضده وهما متضادان، على أن اللفظ لا يدل على الشيئين المتضادين من طريق واحد، وها هنا دلت على الحكم من صريح اللفظ وعلى نفي ما عداه من دليله وفائدته[3].

حجة المثبتين:

أولاً: عن الزهري عن أبي سلمة ﷺ قال: (جاء ابن عباس ﷺ رجل، فقال: رَجُلٌ توفي وترك بنته وأختـه لأبيه وأمه فقال: لابنته النصف وليس لأختـه شيء،

---

(١) ينظر: التمهيد، للكلوذاني: ٢/ ٢٢٢، والواضح: ٢/ ١٨٥، والإحكام، للآمدي: مج٢، ٣/ ٧٧.

(٢) ينظر: التبصرة، للشيرازي: ص٢٢٣، والتمهيد: ٢/ ٢٢٢، والواضح: ٣/ ٢٩٢، والإحكام، للآمدي: مج٢، ٣/ ٨٠.

(٣) ينظر: المصادر نفسها.

قال الرجل: فإن عمر ﷺ قضى بغير ذلك جعل للابنة النصف وللأخت النصف، قال ابن عباس: أنتم أعلم أم الله، فلم أدر ما وجه هذا حتى لقيت ابن طاوس فذكرت له حديث الزهري فقال: أخبرني أبي أنه سمع ابن عباس يقول: قال الله ﷻ: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِن لَّمْ يَكُن لَّهَا وَلَدٌ فَإِن كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِن كَانُوا إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [النساء: ١٧٦]. قال ابن عباس: فقلتم أنتم لها النصف وإن كان له ولد) رواه الحاكم، وقال عنه: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه[1].

وجه الدلالة: يدل على أنَّه أخذ من قوله: (ليس له ولد) أنه إذا كان له ولد، فليس للأخت النصف الذي فرض لها، والبنت ولد، فلم تكن الأخت معها ورثة[2].

وأجيب من عدة وجوه:

١ ـ أنه لو ثبت أن ذلك مذهب ابن عباس وصرح به، وقال: إنما قلت ذلك بالمخالفة في هذه الأحكام من ناحية دليل الخطاب، لم تثبت به حجة، وذلك لأنه قول واجتهاد منه.

٢ ـ أن جميع الصحابة خالفته في ذلك ولم تعقل المخالفة في الحكم، فإن كان قوله حجة فقول الصحابة الباقين حجة أيضًا لنا، ولا فرق في ذلك.

٣ ـ لا يوجد نص عنه يوضح أنه يأخذ بمفهوم الصفة أو غيرها من أنواع مفهوم المخالفة في هذه الأحكام، وإذا لم يُرْوَ عنه ذلك، فمن أين لنا أنه كان يأخذ بمفهوم

---

(١) أخرجه الحاكم في مستدركه: ٤/ ٢٧٦، برقم (٧٩٧٩)، كتاب معرفة الصحابة ﷺ، الفرائض.

(٢) ينظر: التقريب والإرشاد: ٢/ ٢٠٨، وقواطع الأدلة: ١/ ٢٤٢، والتمهيد: ٢/ ٢٠٨، والواضح: ٣/ ٢٦٩، والإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج٢، ٣/ ٧٠.

الصفة أو غيرها لأجل ذلك، وقد يجب بأدلة صحيحة غير مفهوم الصفة.

٤ ـ إنما منع ابن عباسَ ﷺ توريث الأخت النصف مع وجود الولد ليس من ناحية مفهوم الصفة، لأن الشرع جعل ميراثها النصف مع عدم الولد، فإذا عدم وجب لها، وإذا وجد الولد ولها ميراث في الأصل مع عدمه ردت إليه، وكذلك لم يجعل لها شيئاً مع وجود الولد، وجب أن لا تأخذ شيئًا أصلاً مع وجوده، وإنما عمل في هذا أجمع بالرجوع عند عدم الشروط إلى الأصل، لا إلى مفهوم الصفة أو دليل الخطاب[١].

ثانيًا: إن الرسول ﷺ امتدح فعن أبي هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «بعثت بجوامع الكلم. . .» رواه البخاري[٢]، فإذا قال في سائمة الغنم، وكانت السائمة والمعلوفة والعوامل عنده سواء، كان هذا تطويلاً للكلام من غير فائدة[٣].

ثالثًا: إن ما جاء مقيدًا بقيد من صفة أو شرط أو غاية أو غيرهما لا بد أن يكون له فائدة، فاختصاص الحكم بالبعض المذكور يعني نفيه عن البعض الآخر، فقول الرسول ﷺ «في الغنم السائمة زكاة» يدل على وجوب الزكاة في السائمة، ويدل على نفيها عن المعلوفة في نفس الوقت، وإلا لأصبح القيد أو الصفة وهو السوم ليس فيها فائدة، وصارت من حشو الكلام، والشارع منزه عن الحشو والعبث[٤].

---

(١) ينظر: التقريب والإرشاد: ٣/ ٣٥١ ـ ٣٥٣.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه: ٦/ ٢٦٥٤، برقم (٦٨٤٥)، كتاب الاعتصام بالكتاب، باب قول النبي ﷺ: بعثت بجوامع الكلم.

(٣) ينظر: الواضح: ٣/ ٢٧١.

(٤) ينظر: التقريب والإرشاد: ٣/ ٣٥٤، وإحكام الفصول: ص٤٤٩، والمعتمد: ٣/ ٧٢، والمستصفى: ٢/ ٢٠٠، والإحكام، للآمدي: مج٢، ٣/ ١٠٥.

وأجيب:

إن لتعليق الحكمة بالصفة فوائد أخرى غير هذه الفائدة التي ذكرتموها، وذلك أنه لو قال: (في الغنم زكاة) لوجب بحكم القول بالعموم إخراج الزكاة من السائمة والمعلوفة، فإذا قال: (في سائمة الغنم زكاة)، وجب على أهل الاجتهاد والنظر والاستدلال في إثبات هذه المعلوفة، أو نفيه عنها، وفي هذا غرض صحيح، وتعريض لثواب جزيل، ورفع للذين أوتوا العلم درجات، وهو مرتفع عند النص على وجوب الزكاة في المعلوفة أو انتفائها عنها.

وفائدة أخرى وهو أنه إذا قال: (في الغنم زكاة)، جاز أن يخصّ السائمة بالقياس، وإذا قال: (في سائمة الغنم زكاة) لم يسع المجتهد إسقاط الزكاة عنها بضرب من القياس[1].

وقد رد:

بأنَّ في قصر الحكم على الصفة فائدة متيقنة وما سواها أمر موهوم، يحتمل العدم والوجود، فلا يترك المتيقن لأمر موهوم، كيف والظاهر عدمها، إذ لو كان ثَمَّ فائدة، ولم تَخْفَ على العالم الفاطن بدقائق الكلام مع بحثه وشدة عنايته، فيجري هذا مجرى الاستدلال باستصحاب الحال المشروط بعدم الدليل الشرعي[2].

رابعًا: إن التعليق بالصفة كالتعليق بالعلة، وبما أن التعليق بالعلة يوجب نفي الحكم لانتفاء العلة التي علق عليها بها، لأن الحكم يدور مع علته وجودًا وعدمًا،

---

(١) ينظر: التقريب والإرشاد: ٣/ ٣٥٥ـ٣٥٦، وإحكام الفصول: ص٤٤٦ وما بعدها، والمستصفى: ٢/ ٢٠١.

(٢) ينظر: روضة الناظر وشرحها: ٢/ ٢١٠.

فكذلك الحكم المعلق بالصفة فإنه ينتفي بانتفاء الصفة التي علق بها[١].

وقد أجيب:

بأنه ليس فائدة تعليق الحكم بالعلة سقوطه عمّا يخالفها أو إثبات ضد حكمها بخلافها، وإنما فائدتها إذا قال: حرمت السكر لحلاوته، والخمر لشدته تعريفنا علة تحريم تلك العين، ولو لم نعرف علة تحريمها لم نَدْرِ لماذا حرمت، فإما أن تكون فائدتها زوال الحكم بزوالها عمّا عداها، فذلك باطل، وكذلك فليس فائدتها وجوب القياس عليها، وإنما يجب ذلك، ويستفاد بالتعبد بالقياس لا بنصب علة للحكم، فبطل ما قالوه[٢].

ردّ وترجيح:

إنَّ الصفة تكون دليلاً إذا خصها بتعليق الحكم، وفي مثالكم هذا لا تكون الصفة دليلاً؛ لأنَّه لم يخصها بالحكم[٣]، وهذا هو الراجح؛ لأنَّ الذين قالوا بحجية مفهوم الصفة أبو عبيد والإمام الشافعي وهما من أعلام العربية وأساطين البيان حتى أن إمام الحرمين الجويني قال عن أبي عبيد: (ولئن ساغ الاحتجاج بقول أعرابي جلف من الأقحاح، فالاحتجاج بقول أبي عبيد أولى)[٤]. واحتجاج عبدالله بن عباس ﷺ وهو حبر الأمة على الصحابة أقطاب العرب بحجية مفهوم الصفة، والله تعالى أعلم.

❑ ❑ ❑

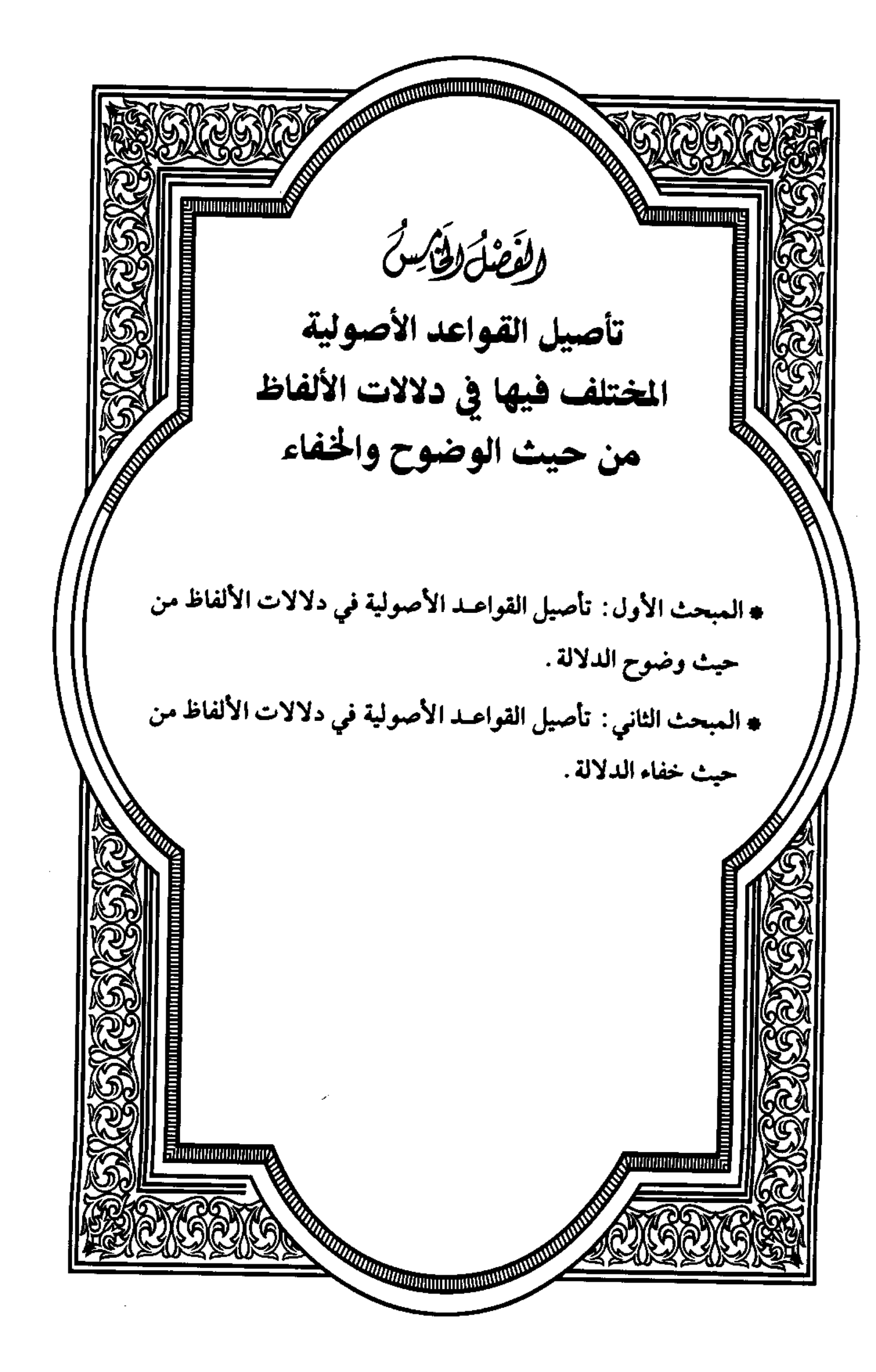
---

(١) ينظر: التقريب والإرشاد: ٣/ ٣٥٦، والمستصفى: ٢/ ٢٠٢، والتمهيد: ٢/ ٢١٣.

(٢) التقريب والإرشاد: ٣/ ٣٥٧.

(٣) ينظر: التمهيد، لأبي الخطاب الكلوذاني: ٢/ ٢١٨، والإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج٢، ٣/ ١١٩.

(٤) البرهان، لإمام الحرمين: ١/ ٤٥٥.

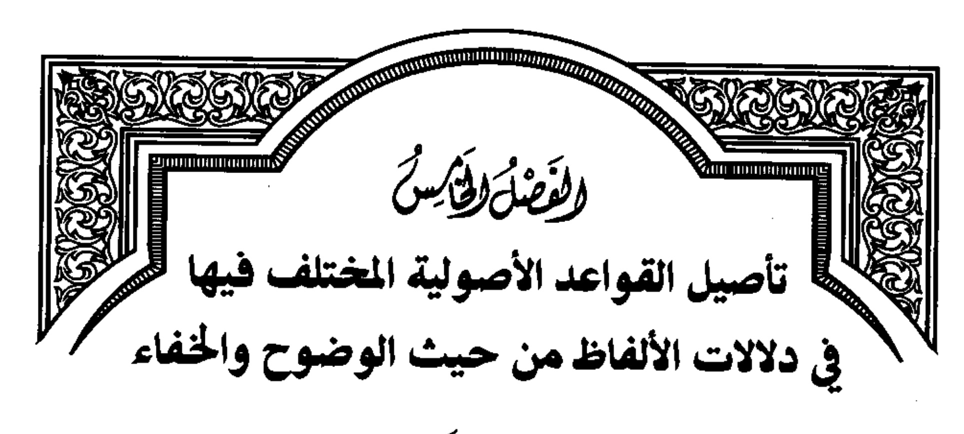


الفصل الخامس

تأصيل القواعد الأصولية المختلف فيها في دلالات الألفاظ من حيث الوضوح والخفاء

* المبحث الأول: تأصيل القواعد الأصولية في دلالات الألفاظ من حيث وضوح الدلالة.
* المبحث الثاني: تأصيل القواعد الأصولية في دلالات الألفاظ من حيث خفاء الدلالة.





الفصل الخامس
تأصيل القواعد الأصولية المختلف فيها في دلالات الألفاظ من حيث الوضوح والخفاء

المبحث الأول
تأصيل القواعد الأصولية في دلالات الألفاظ من حيث وضوح الدلالة

وفيه:

- المطلب الأول: منهج الحنفية والشافعية في وضوح الدلالة.
- المطلب الثاني: تأصيل القواعد الأصولية المختلف فيها من حيث وضوح الدلالة.

*** المطلب الأول ـ منهج الحنفية والشافعية في وضوح الدلالة:**

قبل التكلم عن تأصيل الحنفية والشافعية للقواعد الأصولية المختلف فيها في دلالة الألفاظ من حيث الوضوح لابدّ من معرفة منهجهما في ذلك:

اختلف الحنفية والشافعية في تقسيم واضح الدلالة على الألفاظ، فقد قسمه الحنفية إلى أربعة أقسام هي: (الظاهر، والنص، والمفسر، والمحكم)، وهي تتفاوت في درجة وضوحها، فأعلاها المحكم، وأدناها وضوحًا الظاهر.

وهذه الأسماء لها أضداد أربعة في الخفي هي: (الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه)(١).

(١) ينظر: أصول السرخسي: ١/ ١٦٣.

وأما الشافعية، فقد قسموه إلى قسمين هما: (الظاهر، والنص)[(١)].

وسوف نعرف هـذه التقسيمات ومن خلالها نتوصل إلى المقارنة بين المنهجين:

١ ـ الظاهر:

عرّفه الحنفية: (هو ما يدل على معناه بنفسه مع احتمال التخصيص والتأويل وقبول النسخ، وألا يكون مقصوداً بالسوق)[(٢)].

مثاله: قال تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾[البقرة: ٢٧٥].

وجه الدلالة: تدل أصالة على نفي المماثلة بين البيع والربا، وتبعًا على حل البيع وحرمة الربا، فهو باعتبار هـذه الدلالة التبعية سمي ظاهرًا، إذ كُلٌّ من لفظي «البيع» و«الربا» عامّان يحتملان التخصيص الذي به يضيق دائرة شموله[(٣)].

مثاله من السنة النبوية المطهرة:

عن سعد بن إسحاق بن كعب بن عجرة، عن عمته زينب بنت كعب بن عجرة، أن الفريعة بنت مالك بن سنان ﷺ وهي أخت أبي سعيد الخدري ﷺ: (أخبرتها أنها جاءت رسول الله ﷺ تسأل أن ترجع إلى أهلها في بني خِدْرَة وأن زوجها خرج في طلب أَعْبدٍ له أبِقُوا، حتى إذا كان بطرف القدوم لحقهم فقتلوه، قالت: فسألت رسول الله ﷺ أن أرجع إلى أهلي فإن زوجي لم يترك لي مسكنًا يملكه ولا نفقة،

---

(١) وبه قال جمهور العلماء من المالكية والحنابلة. ينظر: المستصفى، للغزالي: ص١٩٧، وشرح التلويح على التوضيح، للتفتازاني: ١/ ٥٣، وحاشية العطار على شرح الجلال المحلي: ١/ ٣٠٨.

(٢) تيسير التحرير، لأمير بادشاه: ١/ ١٣٧، وينظر: شرح منار الأنوار، لابن الملك: ص٩٨، وأسباب اختلاف الفقهاء، د. الزلمي: ص١٩٧.

(٣) أسباب اختلاف الفقهاء، د. الزلمي: ص١٩٧.

قالت: فقال رسول الله ﷺ: نعم، قالت: فانصرفت حتى إذا كنت في الحجرة أو في المسجد ناداني رسول الله ﷺ، أو أمر بي فنوديت له، فقال كيف قلت؟ قالت فرددت عليه القصة التي ذكرت له من شأن زوجي، قال: «اسكني في بيتك حتى يبلغ الكتاب أجله»، قالت: فاعتددت فيه أربعة أشهر وعشرًا) رواه الترمذي، وقال عنه: حديث حسن صحيح[١].

وجه الدلالة: لم تحتج هذه المرأة مع سماع هذا اللفظ إلى بيان مع غيره على الرغم من كونها جاهلة بالحكم[٢].

أما الشافعية: فقد ذهبوا إلى آراء عدة:

فقد ذهب إمام مذهبهم الإمام الشافعي إلى أنَّ الظاهر والنص اسمان لمسمى واحد، فلم يفرق بينهما، إذ سمى الظواهر نصوصًا.

أما علماء الشافعية فقد فرّقوا بين النص والظاهر كما فعل الحنيفة مع اختلاف في التقسيم، إذ ذهبوا إلى أنَّ الظاهر: هو لفظ له دلالة ظنية ناشئة عن وضع، كالأسد للحيوان المفترس[٣].

٢ ـ النص:

النص لغةً: رفع الشيء، نَصَّ الحديث يَنُصُّه نصّاً: رفَعَه، وكل ما أُظْهِرَ فقد نُصَّ[٤].

---

(١) أخرجه الترمذي في سننه: ٣/ ٥٠٨، برقم (١٢٠٤)، كتاب الطلاق، باب ما جاء أن تعتد المتوفى عنها زوجها.

(٢) أصول الجصاص: ١/ ٥.

(٣) ينظر: البحر المحيط، للزركشي: ٤/ ٣٨.

(٤) لسان العرب، لابن منظور: ٧/ ٩٧، مادة (نصص).

النص اصطلاحًا:

عرَّفه الحنفية: (هو كل لفظ يدل دلالة واضحة على حكم سيق لأجله، وهو يحتمل التخصيص والتأويل احتمالاً أضعف من احتمال الظاهر مع قبول النسخ في عهد الرسالة)[١].

وعرَّفه الشافعية: (هو كل لفظ دلّ دلالة قطعية أو عرفية)، كالغائط للخارج المستقذر إذا غلب فيه، بعد أن كان في الأصل للمكان المطمئن من الأرض، وإنْ كان الدالّ مجازًا باعتبار اللغة[٢].

يقول الزركشي: (إنَّ النص هو ما لا يتطرق إليه تأويل)[٣].

والصحيح في مذهب الشافعية أنَّ النص: (هو الدال على الحكم باسم المحكوم فيه سواء كان محتملاً للتأويل والتخصيص أو غير محتمل)[٤].

فالذي ظاهر عند الشافعية قسم مما هو نصّ عند الحنفية، فإن سأل سائل: كيف يكون ظاهر الشافعية قسمًا من نصّ الحنفية مع تصريحهم بقطعية دلالة النص؟

أجيب:

لا منافاة بينهما، وإنْ اختلفوا في قطعية وظنية دلالته، إذ النزاع المذكور لفظي، أي: منسوب إلى اعتبار ما يوهم ظاهره، ولا خلاف في المعنى؛ لعدم اتحاد مورد القطع والظن، فالقطعية التي ذكرها الحنفية لدلالة هذا القسم من النص على معناه، والظنية التي ذكرها الشافعية باعتبار الإرادة، وأين الدلالة من الإرادة؟

(١) أسباب اختلاف الفقهاء، د. الزلمي: ص١٩٨، وينظر: أصول السرخسي: ١/ ١٦٤ ـ ١٦٥.

(٢) تيسير التحرير، لأمير بادشاه: ١/ ١٤٢.

(٣) البحر المحيط، للزركشي: ٢/ ٢٠٧.

(٤) المصدر نفسه: ٢/ ٢٠٧.

فإنَّ دلالة اللفظ الموضوع على معناه بعد العلم بالوضع لا تنفك عنه قطعًا، بخلاف إرادة ما وضع له، فإنّه قد يصرف عنه بالقرينة الصارفة إلى ما تعينه المعينة فلا اختلاف في المعنى هذا.

ويرد عليه:

بانَّ القطعية باعتبار الدلالة لا تخصّ النصّ، بل الظاهر أيضًا دلالة قطعية بالتأويل المذكور، والاحتمال باعتبار الإرادة[1].

وعليه فالظاهر عند الشافعية قسم من النص عند الحنفية؛ لأن الاحتمال قائم في كل منهما[2].

وحكم الظاهر والنص وجوب العمل بهما بما يدلان حتى يقوم دليل التخصيص أو التأويل أو النسخ[3].

٣ ـ المفسّر:

المفسّر لغةً: الفَسْرُ: البيان، فَسَر الشيءَ يفسِرُه ـ بالكَسر ـ وتَفْسُرُه ـ بالضم ـ فَسْراً وفَسَّرَهُ: أَبانه[4].

المفسّر اصطلاحًا:

عرفه الحنفية بقولهم: (هو اللفظ الذي دلّ على معناه دلالة واضحة بحيث لا يبقى معها احتمال التخصيص أو التأويل مع احتماله للنسخ في عهد التشريع)[5].

---

(١) تيسير التحرير، لأمير بادشاه: ١/ ١٤٢.

(٢) ينظر: أسباب اختلاف الفقهاء، د. الزلمي: ص٢٠٥.

(٣) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٢/ ٣٥.

(٤) ينظر: لسان العرب، لابن منظور: ٥/ ٥٥، مادة (فسر).

(٥) أسباب اختلاف الفقهاء، د. الزلمي: ص١٩٨، وينظر: أصول السرخسي: ١/ ١٦٥.

هو اسم للمكشوف الذي يعرف المراد به مكشوفًا على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل، فيكون فوق الظاهر والنص؛ لأن احتمال التأويل قائم فيهما منقطع في المفسر، سواء كان ذلك مما يرجع إلى صيغة الكلام بأن لا يكون محتملاً إلا وجهًا واحدًا، ولكنه لغة عربية، أو استعارة دقيقة، فيكون مكشوفًا ببيان الصيغة، أو يكون بقرينة من غير الصيغة، فيتبين به المراد بالصيغة لا لمعنى من المتكلم، فينقطع به احتمال التأويل إنْ كان خاصًا، واحتمال التخصيص إن كان عامًّا.

مثاله: قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾[الحجر: ٣٠] فإن اسم ﴿ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ عام فيه احتمال الخصوص، فبقوله تعالى: ﴿كُلُّهُمْ﴾ ينقطع هذا الاحتمال، ويبقى احتمال الجمع والافتراق، وبقوله تعالى: ﴿أَجْمَعُونَ﴾ ينقطع احتمال تأويل الافتراق، وتبين أن المفسر حكمه زائد على حكم النص والظاهر فكان ملزمًا موجبه قطعًا على وجه لا يبقى فيه احتمال التأويل، ولكن يبقى احتمال النسخ(١).

إنّ المفسر عند الحنفية يلتقي مع نص الشافعية، ولكن اصطلاح الحنفية على المفسر لم يشتهر عند الشافعية، ولكن استعمله الإمام الشافعي في مقابل ما اعتبره مجملاً.

وحكم المفسر هو العمل بما يدل عليه قطعًا كما فسره مشرعه حتى يقوم الدليل على نسخه، فلا يصرف عن معناه بتأويل أو تخصيص(٢).

٣ ـ المحكم:

المُحْكَمُ لغةً: المُتْقَنُ، والإحكام هو الإتقان(٣).

(١) أصول السرخسي: ١/ ١٦٥.

(٢) ينظر: التقرير والتحبير: ١/ ١٥١، وأسباب اختلاف الفقهاء، د. الزلمي: ص٢٠٥ ـ ٢٠٦.

(٣) ينظر: لسان العرب، لابن منظور: ١٢/ ١٤٠، مادة (حكم).

المحكم اصطلاحًا: عرفه الحنفية: (هو اللفظ الذي دلّ على معناه دلالة واضحة قطعية لا تحتمل التأويل ولا التخصيص ولا النسخ)[1].

فالمحكم عند الشافعية وجمهور العلماء يشمل الظاهر والنص[2].

أما التأويل: هو حمل الظاهر على المحتمل المرجوح، فإنْ حُمِلَ على دليل فصحيح، وإن لم يحمل على دليل ففاسد[3].

حكم التأويل: يقول الآمدي: (إنَّ التأويل مقبول معمول به، إذا تحقق بشروطه، إذ لم يزل علماء الأمصار في كل عصر من عهد الصحابة إلى زمننا عاملين به من غير نكير)[4].

وأورد الشافعية على إيراد المؤوّل قريناً للظاهر، فيقال الظاهر والمؤوّل، كالخاص والعام[5].

* * *

* المطلب الثاني ـ تأصيل القواعد الأصولية المختلف فيها من حيث وضوح الدلالة:

وفيه:

* القاعدة الأولى ـ تعارض الظاهر والنص:

أصل بناء القاعدة:

إنَّ النص استثناء منقطع من المساواة، فيكون النص أولى من الظاهر؛ لأنَّ

---

(١) أسباب اختلاف الفقهاء، د. الزلمي: ص١٩٩، وينظر: أصول السرخسي: ١/ ١٦٥.

(٢) ينظر: المصادر السابقة، وشرح التلويح على التوضيح، للتفتازاني: ١/ ٥٣.

(٣) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي: ٢/ ٨٩.

(٤) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج٢، ٣/ ٥٠.

(٥) تيسير التحرير، لأمير بادشاه: ١/ ١٤٢.

النصّ لمَّا كان أوضح بياناً كـان العمل به أولى؛ لأن فيه جمعًا بين الدليلين، بخلاف العكس؛ لإمكان حمل الظاهر على معنى يوافق النص من غير عكس.

فالحنفية في تأصيلهم لهـذه القاعدة لـم يعتبروا الاحتمال الذي في الظاهر لعدم دليل يعضده، فلمَّا تأيّد ذلك الاحتمال بمعارضة النص وجب حمله عليه(١)، فالعام الخالي من قرينة الخصوص يوجب العِلمَ والعمل قطعًا. أما عند الشافعية فهو لا يوجب ذلك؛ لاحتمال الخصوص في الجملة، ومع الاحتمال لا يثبت القطع(٢).

آراء العلماء:

رأي الحنفية: إذا تعارض النص والظاهر، فإنَّ موجب الظاهر العمل على سبيل القطع(٣).

رأي الشافعية: إنَّ هذا الوجوب على سبيل الظن(٤).

تحرير محل الخلاف:

لا خلاف بين علماء الحنفية والشافعية في وجوب العمل بالظاهر والنص، ولكنَّ حصل الخلاف في أنَّ هذا الوجوب على سبيل القطع أم الظن؟

الأدلة ومناقشتها:

حجة الحنفية: اعتمد الحنفية في بناء هذه القاعدة نظير التعارض بين الظاهر والنص من:

---

(١) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ١/ ٥٠.

(٢) وقد بحث هذا الأمر في مبحث دلالة العام والخاص من أطروحتنا هذه. وينظر: المستصفى، للغزالي: ص١٩٧، وكشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ١/ ٤٩.

(٣) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ١/ ٤٩.

(٤) ينظر: المستصفى، للغزالي: ص١٩٧.

١ ـ الكتاب الكريم، قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ ۖ كِتَٰبَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ ۚ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾[النساء: ٢٤]، مع قوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ فَوَٰحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُوا۟﴾[النساء: ٣].

وجه الدلالة: بأنّ الآية الأولى ظاهر عام في إباحة نكاح غير المحرمات، فيقتضي بعمومه وإطلاقه جواز نكاح ما وراء الأربع.

وأمّا الآية الثانية نصّ يقتضي اقتصار الجواز على الأربع فيتعارضان فيما وراء الأربع فيرجح النص ويحمل الظاهر عليه[1].

٢ ـ ومن السنة النبوية: عن عبادة بن الصامت ﷺ أنَّ رسول الله ﷺ قال: «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب»، مع ما رواه أبو الزبير عن جابر ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «مَنْ كَانَ لَهُ إِمَامٌ فَقِرَاءَةُ الإِمَامِ لَهُ قِرَاءَةٌ» رواه ابن ماجه[2].

وجه الدلالة: فالحديث الأول ظاهر في نفي الجواز عام في كل صلاة؛ لأن لا هذه لنفي الجنس فيتناول صلاة المقتدي والمنفرد.

وأمّا الثاني نص؛ لأنه أشد وضوحًا في إفادة معناه من الأول؛ لأن استعمال لا لنفي الفضيلة واستعمال العام في بعض مفهوماته شائع ذائع فيتعارضان في حق المقتدي فيعمل بالنص ويحمل الأول على المنفرد أو على نفي الفضيلة[3].

---

(١) كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ١/ ٥٠.

(٢) أخرجه ابن ماجه في صحيحه: ١/ ٢٧٧، برقم (٨٥٠)، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب إذا قرأ الإمام فأنصتوا.

(٣) كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ١/ ٥٠.

وقد ردّ:

إنَّ الحـديث ضعيف ومنقطع، إذ أن أبا الزبير لـم يذكر الجعفي ولا يُدْرَى أسمع جابر ﷺ من أبي الزبير أم لا[1].

يقول الدارقطني في حق هذا الحديث: (لم يسنده عن موسى بن أبي عائشة غير أبي حنيفة والحسين بن عمارة وهما ضعيفان)[2].

ويقول الزيلعي: (وهذا حديث لم يثبت عـن أهـل العلم مـن أهل الحجاز والعراق لإرساله وانقطاعه)[3].

أقـول إنَّ الحديث مروي من طرق أخرى عن الصحابة معلولة كما قال ابن حجر[4]، وعلى الرغم من علتها لكنه حديث مشهور من حديث جابر ﷺ كما قال ابن حجر ذلك، والحديث المروي من طرق عدة على الرغم من ضعفها وعلتها، فإنها يعضد بعضها بعضًا، فيرتفع إلى مرتبة الحديث الحسن[5].

وأمّا شبهة الانقطاع فمردودة؛ لأنَّ مذهب الجمهور: إن أمكن لقاء الراوي لشخص وروى عنه فروايته محمولة على الاتصال، فحمل على أن الحسن سمعه من أبي الزبير مرة بلا واسطة ومرة أخرى بواسطة الجعفي[6].

---

(١) نصب الراية، للزيلعي: ٢/ ١٢.

(٢) سنن الدارقطني: ١/ ٣٢٣.

(٣) نصب الراية، للزيلعي: ٢/ ١٢.

(٤) يقول ابن حجر: (وله طرق عن جماعة من الصحابة وكلها معلولة)، تلخيص الحبير، لابن حجر: ١/ ٢٣٢.

(٥) ينظر: التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح، لزين الدين العراقي: ص٤٦ وما بعدها، والمنهل الروي، لابن جماعة: ص٣٥، وتدريب الراوي، للسيوطي: ١/ ١٥٨.

(٦) ينظر: نصب الراية، للزيلعي: ٢/ ١٠.

* **القاعدة الثانية ـ مطابقة الفعل لظاهر الشرع:**

إنَّ معنى هذه القاعدة: بأنَّ الفعل إذا وجد مطابقًا لظاهر الشـرع، هل يحكم بصحتـه، وهل تعتبر التهمة في الأحكام؟[1].

أصل بناء القاعدة:

أصّل الحنفية هـذه القاعدة بناء على رجحان الكثير على القليل في الأفعال، ولهذا وجب ترجيح الفساد على الصحة؛ لأن الكثير باعتبار الذات راجح على القليل.

فالكثرة وإن كانت من الأوصاف كالصحة والفساد إلا أن هذا الوصف يثبت للشيء باعتبار ازدياد في أجزاء ذاته، فكانت الكثرة وصفًا راجعًا إلى الذات، بخلاف الصحة والفساد؛ لأنهما من الأوصاف المحضة التي لا تعلق لها بالوجود، فإنهما يطرآن بعد الوجود فكان الترجيح بالكثرة راجعًا إلى الذات، وبالصحة والفساد راجعًا إلى الحال، فكان الأول أولى؛ لأن الذات أصل، والحال تبع[2].

وأما الشافعية رجحت جانب العدم على جانب الوجود احتياطًا لأمر العبادة.

يقول الحنفية عند ردهم على الشافعية: (ونحن رجحنا الموجود على المعدوم باعتبار الكثرة وهو أولى؛ لأنه ترجيح راجع إلى الذات، وما فعله الشافعي ـ رحمه الله ـ راجع إلى العدم وهو ليس بشيء فلا يصلح مرجحًا)[3].

آراء العلماء:

رأي الحنيفة: إنَّ كل فعل إذا تمكنت التهمة فيه حكم بفساده[4].

---

(١) ينظر: تخريج الفروع على الأصول، للزنجاني: ص١٨٧.

(٢) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ١/ ٢٤٣.

(٣) المصدر نفسه: ١/ ٢٤٣.

(٤) المصدر نفسه: ١/ ٢٥٨ ـ ٢٦٠.

رأي الشافعية: إنَّ الفعل إذا وجد مطابقاً لظاهر الشرع حكم بصحته، ولا تعتبر التهمة في الأحكام[1].

الأدلة ومناقشتها:

حجة الحنفية: اعتمد الحنفية في تأصيلهم لهذه القاعدة على:

١ ـ إنَّ كل فعل تمكنت التهمة فيه حكم بفساده؛ وذلك لتعارض دليل الصحة والفساد، إذ أن المراد من أمر الشارع ونهيه وجوب الائتمار ووجوب الانتهاء لا وجود الفعل وعدمه؛ لأن تخلف المراد عن إرادة الله تعالى محال عند أهل الحق.

٢ ـ إنَّ الصحة والفساد على طرفي نقيض، أي: كون الامتناع عن الشيء مبنيًا على عدمه مع كون الشيء مبنيًا على الامتناع عنه متناقضان، أي: مخالفان، وأنهم قد يطلقون التضاد والتنافي والتناقض ولا يريدون بها معانيها المصطلحة بين قوم، وإنما يريدون نفس المخالفة، فالنهي لطلب الامتناع عن الفعل مضافاً إلى اختيار العبد وكسبه فيعتمد التصور، فأما قبح المنهي عنه فوصف قائم ثابت بالنهي للمنهي عنه، لا أنه قائم بحقيقة النهي؛ لأنه منع من القبيح وذلك حسن مقتضى حال، والعامل فيه قائم بالنهي تحقيقًا لحكمه؛ لأجل تحقيق حكم النهي، فيصير المقتضى دليلاً على فساد المقتضي بعد أن كان دليلاً على صحته.

٣ ـ إنَّ الفعل المشروع وجوده بأمرين: بفعل العبد، وبإطلاق الشرع، فبالنهي انتهى ـ الطلاق مثلاً ـ فلم يبق مشروعًا، فأما تصور الفعل من العبد فعلى حاله، فيصح النهي بناء عليه ببينة، مثال: أن العبد مأذون بالصوم مأمور به، وليس في وسعه إلاَّ النية والإمساك، فأما اعتباره وصيرورته عبادة فمفوض إلى الشرع لا إلى العبد، فبالنهي خرج الفعل عن الاعتبار وصيرورته صومًا؛ لزوال إذن الشرع

(١) تخريج الفروع على الأصول، للزنجاني: ص١٨٧.

وإطلاقه، فلم يكن الفعل صومًا نظرًا إلى زوال إطلاق الشرع، وكان صومًا نظرًا إلى فعل العبد، وإذا بقي تصور الفعل من العبد صح النهي وتحقق، ولهـذا لو ارتكبه كان عاصيًا مستحقًا للعقاب؛ لارتكاب المنهي عنه وإتيانه بما في وسعه وطاقته مـن فعل الصوم إذ ليس في وسعه في جميع الأحوال إلا هذا القدر الذي وجد منه.

٤ ـ إنَّ الصحة والفسـاد معنيان متلقيان من الشرع وليس للعبد ذلك، وإنما إليه إيقاع الفعل باختياره، فإن وقـع على وفـق أمر الشرع وإطلاقه صح وإلا فلا، ولهذا أبطل صوم الليل وصوم الحائض مع تحقق الإمساك حسيًا وصورة؛ لأنه لمَّا لم يوافق أمر الشرع لم يثبت له الحقيقة الشرعية[1].

حجة الشافعية:

إنَّ الأحكام تتبع الأسباب الجليـة دون المعاني الخفية[2]؛ لأنها ليست في الحقيقة بمؤثرة، بل المؤثر هـو الله تعالى، قلنا تـدخل العلامة في تعريف العلة، ولا يبقى الفرق بينهما لكن الفرق ثابت؛ لأن الأحكام بالنسبة إلينا مضافة إلى العلل، كالملك إلى الشراء، والقصاص إلى القتل، وليست الأحكام مضافة إلى العلامات، كالرجم إلى الإحصان، فلا بد من الفرق بين العلة والعلامة، فإنَّ الأحكام تضاف إلى الأسباب، فنسبة الأحكام إلى الأسباب الظاهرة فيجب القصاص بالقتل، وإن كان في الحقيقة المقتول ميت بأجله، ففي ظاهر الشرح الأحكام مضافة إلى الأسباب فهذا معنى كونها مؤثرة.

وأما الحكمة المجردة لا تعتبر في كل فرد لخفائها، وعدم انضباطها بل في

---

(١) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ١/ ٢٥٨ ـ ٢٦٠.

(٢) تخريج الفروع على الأصول، للزنجاني: ص١٨٧.

الجنس فيضاف الحكم إلى وصف ظاهر منضبط يدور معها، أي: يدور الوصف مع الحكمة.

أو يغلب وجود الحكمة عند الوصف والمراد أن ترتب الحكم على الوصف يكون محصلاً للحكمة دائمًا، وفي الأغلب (كالسفر مع المشقة) أي: ليس المراد أن المشقة هي الحكمة، بل الحكمة هي دفع الضرر، ودفع الضرر إنما يتحقق في صورة وجود الضرر، ووجود الضرر لا يتحقق إلا أن تكون المشقة موجودة، ثم المشقة غالبة الوجود في السفر، فترتب الحكم وهو الرخصة على الوصف، وهو السفر يكون محصلاً للحكمة التي هي دفع الضرر في الأغلب[١].

* **القاعدة الثالثة ـ بُعْد التأويل هل يقدح في الحكم:**

أصل بناء القاعدة:

يقول الحنفية: إنَّ بُعْد التأويل لا يقدح في ثبوت الحكم، بل يفتقر إلى الدليل المرجح، فإنْ وجد هذا الدليل الذي يرجح تأويل هذا النص أُخذ به[٢].

أشار الإمام الشافعي ـ رحمه الله تعالى ـ إلى أنَّ التأويل مرتبط بالنصّ وبلغته وبالعقل الذي يتدبر الأمر فيه، ويتضح في ثنايا كلامه عن البيان، إذ يقول: (إنَّما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها: اتساع لسانها)[٣].

وهكذا نجد قضية التأويل عند الشافعي ـ رحمه الله تعالى ـ ترتبط بالنص وبلغته إلى جانب استعمال العقل، فكتاب الله نزل بلغة العرب، وينبغي أنْ يفهم

---

(١) ينظر: شرح التلويح على التوضيح، للتفتازاني: ٢/ ١٢٩.

(٢) ينظر: التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ٢/ ١٥٤.

(٣) الرسالة، للشافعي: ص٥٢.

بحسهم، واللغة هي وعاء الفكر، فللعقل هنا موقف له أثره الكبير في التمييز وإدراك الفروق.

ما يحتاج التأويل إلى وسائل من المعرفة لإنتاج إلاّ لمن تمرسوا بحياة الشريعة وباللغة التي كتبت بها، ولهم إدراك قوي لوجوهها.

والتأويل لم يعتمد على اللغة فقط، وإنّما اعتمد على حياة الشريعة وظروف أهلها وعلى ما يجدّ في الحياة من شؤون(١).

آراء العلماء:

رأي الحنفية: إنَّ بُعْد التأويل لا يقدح في ثبوت الحكم، بل يفتقر إلى الدليل المرجح(٢).

رأي الشافعية: بحثوا هذه القاعدة تحت مسمى «كل تأويل رفع النص فهو باطل» عند مقارنتهم التأويل مع الظاهر، فثبت بذلك عندهم أنَّ بُعْد التأويل يقدح في ثبوت الحكم(٣).

تحرير محل الخلاف:

ينقسم التأويل إلى ثلاثة أقسم:

تأويل متعذر: وهو ما لا يحتمله اللفظ ويتعذر ترجيحه، وهذا غير مقبول بالاتفاق.

وتأويل قريب: وهو ما يمكن الوصول إليه بأقل مرجح، وهو متفق عليه أيضًا،

---

(١) التصور اللغوي عند الأصوليين، د. السيد أحمد عبد الغفار: ص١٢٠.

(٢) ينظر: التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ٢/ ١٥٤.

(٣) ينظر: المستصفى، للغزالي: ص١٩٩، ولباب المحصول، لابن رشيق: ٢/ ٥٠٢.

كما في قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ﴾[المائدة: ٦]، أي: عزمتم على القيام إليها.

وتأويل بعيد: وهو ما يحتاج إلى مرجح قوي حتى يمكن التوازن بين بُعْد الاحتمال وقوة الدليل.

واتفق الحنفية والشافعية على حمل النص على ظاهره إذا لم يحتمل النص الحمل؛ لأنَّ النصّ لا يتطرق إليه التأويل، وأمّا إذا احتمل النص الحمل بمرجح يحتمله، فيصرف اللفظ عن ظاهره فقط، فيكون من الأقسام التي قسم الشافعية التأويل فيها؛ لصدقه عليه، أمّا الذي اختلفوا فيه هو النص الذي يحتمل الحمل بمرجح قوي، بحيث يعضّده قوة الدليل، ولهذا اعترض الشافعية على الحنفية في عدة تأويلات بعيدة في نظرهم؛ لأنَّ الدليل قد بَعُد، وبالتالي قدحت هذه التأويلات في ثبوت الأحكام، وفق قاعدتهم التي تقول: (كل تأويل رفع النصّ فهو باطل)(١).

الأدلة ومناقشتها:

سوف نعرض حجة الحنفية ومن خلال ردود الشافعية عليها نعرف أدلتهم.

من التأويلات البعيدة التي استدل بها الحنفية على تأصيلهم لهذه القاعدة ما يأتي:

١ ـ قوله ﷺ لغيلان بن سلمة الثقفي وقد أسلم على عشر: «أمسك أربعًا وفارق سائرهن» رواه ابن حبان وصححه، والحاكم(٢).

---

(١) المستصفى، للغزالي: ص١٩٩، وحاشية العطار على شرح الجلال المحلي: ٢/ ٨٩، والتصور اللغوي عند الأصوليين: ص١٢٢.

(٢) أخرجه ابن حبان في صحيحه: ٩/ ٤٦٥، برقم (٤١٥٧)، كتاب النكاح، باب نكاح =

وجه الدلالة: يدل الحديث على نكاح الأربع بعقد جديد ومفارقة باقيهن إن كان تزوجهن بعقد واحد لوقوعه فاسدًا، ومفارقة الأواخر إنْ كان تزوجهن متفرقات.

وقد رد:

أ ـ إنَّما بَعُد هذا التأويل؛ لأنَّه يبعد أن يخاطب بمثله، إذ هو قريب عهد في الإسلام، لم يسبق له بيان شروط النكاح مع حاجته إليه، لهذا المرام الخفي عن كثير من الإفهام؛ إذ الظاهر من الإمساك الاستدامة دون الاستئناف، ومن الفراق انقطاع النكاح لا عدم التجديد، مع أنه لم ينقل تجديد قط لا منه ولا من غيره، مع كثرة إسلام الكفار المتزوجين، ولو كان لنُقِل[1].

ب ـ الأَوْجَه خلال قولكم في إسلام الرجل على أكثر من أربع، وإسلامه من غير فرق بين أنْ يكون تزوجهن بعقد واحد أو عقود متعددة[2].

وقد أجيب:

إنَّ الحديث حكاية حال لا عموم له فلا يصح الاحتجاج به على هذه الحال، فلذلك أُوِّل[3].

٢ ـ وقوله ﷺ لفيروز الديلمي وأسلم على أختين: «أمسك أيتهما شئت»،

= الكفار، والحاكم في مستدركه: ٢/ ٢١٠، برقم (٢٧٨١)، كتاب النكاح، أخرجه بغير هذا اللفظ.

(١) ينظر: حاشية العطار: ٢/ ٩٠، والتقرير والتحبير في شرح التحرير، لابن أمير الحاج: ١/ ١٥٣.

(٢) ينظر: حاشية العطار: ٢/ ٩٠.

(٣) ينظر: التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ١/ ١٥٦.

رواه الشافعي، وقال البيهقي: وفيه إسحاق لا يحتج به[١].

وجه الدلالة: أي ابتدئ نكاح من شئت منهما إن كنت تزوجتهما في عقد واحد لوقوعه فاسدًا بخلاف ما لو تزوجهما في عقدين يبطل نكاح الثانية[٢].

وقد ردّ:

وإنَّما بَعُد؛ لأنّ التصريح بأيتهما شئت فدل على أن الترتيب غير معتبر[٣].

٣ ـ قال تعالى: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾[المجادلة: ٤].

وجه الدلالة: بأنَّ نصّ القرآن الكريم في كفارة الظهار إطعام طعام ستين مسكيناً، إذ إنَّ المقصود من التكفير دفع حاجة المسكين، وحاجة واحد في ستين يومًا حاجة ستين مسكينًا، فإذا أطعم مسكينًا واحدًا ستين يومًا عنها أجزأه[٤].

وقد ردّ:

وإنما بَعُد؛ لأن فيه اعتبار ما لم يذكر من المضاف، وإلغاء ما ذكر من عدد المساكين، مع العلم بإمكان قصد العدد لفضل الجماعة وبركتهم وتضافرهم وتعاضدهم في الدعاء للمُكفِّر وشمول المنفعة للجماعة دون الخصوص بواحد[٥].

---

(١) أخرجه الشافعي في مسنده: ص٢٧٥، برقم (١٣١٧)، من كتاب أحكام القرآن، والبيهقي في سننه الكبرى: ٧/ ١٨٤، برقم (١٣٨٣٨)، كتاب النكاح، باب من يسلم وعنده أكثر من أربع نسوة.

(٢) التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ١/ ١٥٣.

(٣) المصدر نفسه: ١/ ١٥٣.

(٤) ينظر: التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ١/ ١٥٣.

(٥) ينظر: حاشية العطار: ٢/ ٩٠.

٤ ـ قال النبي ﷺ: «في أربعين شاة شاة» رواه أبو داود، وقال عنه الترمذي: حديث حسن والعمل به عند عامة العلماء[(١)].

وجه الدلالة: إنَّ الشاة تقدر بالمال؛ لأنَّ المقصود دفع الحاجة، والحاجة إلى ماليتها كالحاجة إلى الشاة بعينها، إذ المراد منه مالية ذلك المسمى لا عينه، ومثله زكاة البقر والإبل وغيرها[(٢)].

وقد ردَّ من وجهين:

١ ـ إنما بَعُد؛ إذ يلزم أن لا تجب الشاة نفسها؛ وهي مجزئة باتفاق العلماء.

٢ ـ إنَّ دفع الحاجة المستنبط من الحكم وهو إيجاب الشاة على الحكم وهو وجوب الشاة بالإبطال، وكل حكم استنبط من الحكم فأبطله، فيلزم منه إبطال الأصل، فيلزم من صحته اجتماع الصحة والبطلان، وهو محال، فتنتفي الصحة فيكون باطلاً[(٣)].

٥ ـ قال النبي ﷺ: «أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل» أي ثلاث مرات رواه الترمذي وقال عنه: حديث حسن، وقال الحاكم على شرط الشيخين[(٤)].

وجه الدلالة: القصد منه نكاح الصغيرة والأمة والمكاتبة ومن جرى مجراهن

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه: ١/ ٤٩٠، برقم (١٥٦٨)، كتاب الزكاة، باب في زكاة السائمة، والترمذي في سننه: ٣/ ١٧، برقم (٦٢١)، كتاب الزكاة، باب زكاة الإبل والغنم.

(٢) ينظر: التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ١/ ١٥٤.

(٣) ينظر: حاشية العطار: ٢/ ٩١.

(٤) أخرجه الترمذي في صحيحه: ٣/ ٤٠٧، برقم (١١٠٢)، كتاب النكاح، باب لا نكاح إلا بولي، والحاكم في مستدركه: ٢/ ١٨٢، برقم (٢٧٠٦)، كتاب النكاح.

فنكاحها باطل، أي؛ لاعتراض الولي بما يوجبه من عدم كفاءة أو نقص فاحش عن مهر المثل، وبه يكون العقد موقوف على رضا الولي؛ لأن عقدهما باطل حقيقة فيلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز المهروب منه كما يلزم أيضًا في إبقاء أيما امرأة على العموم وإبقاء «باطل» على حقيقته[١].

وقد ردَّ:

أ ـ إنما بَعُد؛ لأنَّه أبطل ظهور قَصْد النبي ﷺ التعميم في كل امرأة مع إمكان قصده ﷺ العموم لمنع استقلالها بما لا يليق بمحاسن العادات، والنكاح هذا يعتبر فيما يشهد له العرف[٢].

ب ـ إنَّ تأويلكم هذا مخالف لظاهر الحديث، والحديث ضعيف بما صحَّ عن إنكار الزهري رواية سليمان بن موسى عنه هذا الحديث[٣].

وقد أجيب: إنَّ الحديث رواه أصحاب السنن منهم الترمذي وحسنوه.

وقد ردّ:

ج ـ إنَّ الحديث معارض بما هو أصحّ منه، إذ صحّ عن ابن عباس ﷺ عن النبي ﷺ قال: «الأيم[٤]. أحق بنفسها من وليها والبكر تستأذن في نفسها وإذنها صماتها» رواه مسلم[٥].

---

(١) ينظر: التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ١/ ١٥٤.

(٢) ينظر: حاشية العطار: ٢/ ٩١.

(٣) ينظر: المصدر نفسه: ٢/ ٩١، ونصب الراية، للزيلعي: ٣/ ١٨١.

(٤) الأيم: المرأة التي لا زوج لها بكراً كانت أم ثيباً، وليس للولي حق في نفسها سوى التزويج. التقرير والتحبير: ١/ ١٥٧، والمغرب، للمطرزي: ص٣٣.

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه: ٢/ ١٠٧٣، برقم (١٤٢١)، كتاب النكاح، باب استئذان =

٦ ـ قال النبي ﷺ: «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل». رواه مالك، والنسائي من طرق وألفاظ متعددة(١).

وجه الدلالة: يدل على حَمْل تأويله على صيام القضاء والنذر المطلق، أي: لم يقيد بوقت معين(٢).

وقد رُدَّ:

الحديث معلول، وفيه عبدالله بن عباد ضعفه ابن حبان جدًا، وقال بعضهم: ليس بالقوي، ولا يحتج به، وسيىء الحفظ، وذُكِر في الضعفاء والمتروكين.

وإنما بَعُدَ هـذا لما فيه مـن تخصيص العموم بما وجب بمعارض له، فقد صحّ عن عائشة ﵂ قالت: (قال لي رسول الله ﷺ ذات يوم: يا عائشة! هل عندكم شيء؟ قالت: فقلت: يا رسول الله! ما عندنا شيء، قال: فإني صائم) رواه مسلم(٣). إذ قُدِّم هذا الحديث لرجحانه في الثبوت عليه مع أنَّه مثبت وذاك نافٍ(٤).

٧ ـ قال تعالى: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ إِن كُنتُمْ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ ٱلْفُرْقَانِ

= الثيب في النكاح بالنطق والبكر بالسكوت.

(١) أخرجه مـالك في الموطـأ من رواية الحسن بن محمد: ٢/ ١٩٧، برقم (٣٧١)، أبواب الصيام، باب النية في الصوم من الليل، والنسائي في المجتبى من السنن: ٤/ ١٩٧، برقم (٢٣٣٤)، كتاب الصيام، باب ذكر اختلاف الناقلين لخبر حفصة في ذلك، والنسائي أيضًا في سننه الكبرى: ٤/ ٢٠٢، برقم (٧٦٩٨)، كتاب الصيام، باب الدخول في الصوم بالنية.

(٢) ينظر: التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ١/ ١٥٤.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه: ٢/ ٨٠٨، برقم (١١٥٤)، كتاب الصيام، باب جـواز صوم النافلة بنية من النهار قبل الزوال وجواز فطر الصائم نفلاً من غير عذر.

(٤) ينظر: حاشية العطار: ٢/ ٩١، والتقرير والتحبير، لابن أمير الحاج: ١/ ١٥٤.

يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾[الأنفال: ٤١].

وجه الدلالة: يدل قوله تعالى: ﴿وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾، أنَّ المقصود منه هو الخُمس للفقراء من ذي القربى من بني هاشم وبني المطلب؛ لأنَّ المقصود من الدفع إليهم سدّ حاجة المحتاج، ولا حاجة مع الغنى(١).

وقد ردَّ: وإنما بَعُد؛ لتعطيل لفظ العموم مع ظهور أن القرابة لرسول الله ﷺ قد تجعل سببًا للاستحقاق وإنْ كان غنيًا تشريفًا للنبي ﷺ(٢).

٨ ـ قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِۖ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾[التوبة: ٦٠].

وجه الدلالة: يدل أنَّ الصدقات هي لبيان المصرف لها، حتى يجوز الصرف إلى صنف واحد(٣).

وقد ردّ:

وهو من التأويلات البعيدة؛ لكون اللام في للفقراء ظاهرًا في الملكية(٤).

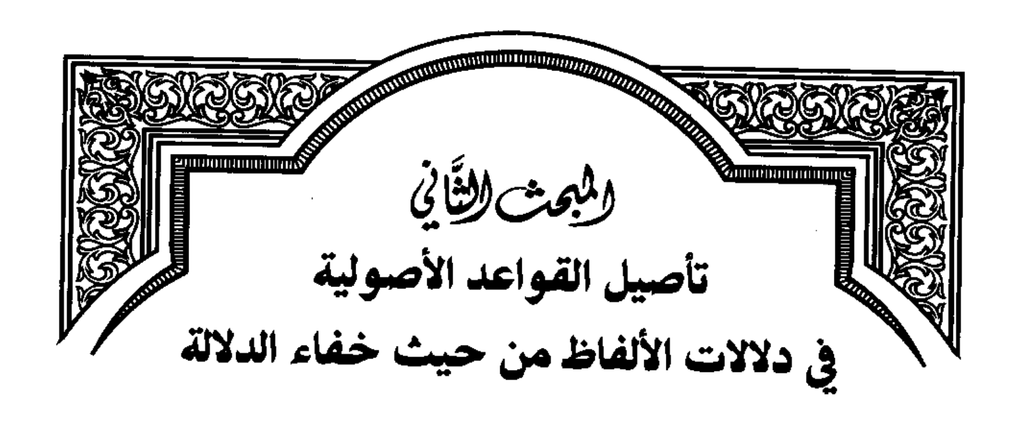
* * *

(١) ينظر: التقرير والتحبير: ١/ ١٥٤.

(٢) ينظر: حاشية العطار: ٢/ ٩١ ـ ٩٢.

(٣) ينظر: التقرير والتحبير: ١/ ١٥٥.

(٤) ينظر: حاشية العطار: ٢/ ٩٢.



وفيه:

ـ المطلب الأول: منهج الحنفية والشافعية في خفاء الدلالة.

ـ المطلب الثاني: تأصيل القواعد الأصولية المختلف فيها من حيث خفاء الدلالة.

*** المطلب الأول ـ منهج الحنفية والشافعية في خفاء الدلالة:**

تنقسم الألفاظ من حيث الدلالة عند الحنفية إلى أربعة أقسام هي: (الخفي، والمشكل، والمجمل، والمتشابه)، وقد مرّ أنَّ هذه الأقسام هي أضداد لأقسام واضح الدلالة، وهي تتفاوت في درجة خفائها، فيكون ترتيبها تصاعديًا في الإبهام والخفاء، إذ أعلاها إبهامًا وخفاءً هو الخفي، وأدناها هو المتشابه[1].

وأمَّا الشافعية فقد قسموه إلى: (المجمل والمتشابه)[2].

١ ـ الخفي:

الخفيُّ لغةً: المُسْتَتِر[3].

---

(١) ينظر: تيسير التحرير، لأمير بادشاه: ١/ ١٣٧، وكشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ١/، ٢٨، وحاشية نسمات الأسحار، لابن عابدين: ص٦٦، وأسباب اختلاف الفقهاء، د. الزلمي: ص٢١٥.

(٢) ينظر: البحر المحيط، للزركشي: ٢/ ٣٠٠، والإبهاج، للسبكي: ١/ ٢١٦ وما بعدها، والبرهان، للجويني: ١/ ٢٧١ وما بعدها، وحاشية العطار: ٢/ ٨٨.

(٣) ينظر: المغرب، للمطرزي: ص١٥١.

الخفي اصطلاحاً:

عرَّفه الحنفية: (هو ما اشتبه معناه وخفي المراد منه بعارض في الصيغة يمنع نيل المراد بها إلا بالطلب)[1].

والإبهام في الخفي نشأ من كون الفرد المراد إعطاء الحكم إليه اسم خاص به، أو نقصان وزيادة صفة عن سائر الأفراد، مثل الطرَّار والنبَّاش، قد يحيط اسم السارق الاشتباه، فيصبح في الدلالة على المعنى خفيًا، بحيث لا يدرك من اللفظ ذاته، ولا يدرك إلاّ بأمر خارجي، إذ يُزال هذا الإبهام من قبل المجتهد الذي يعتمد تعليل النصوص ومقاصد الشريعة، ولهذا وجد الحنفية معنى ينطبق كاملاً في الطرار؛ لأنَّه سارق يأخذ مع حضور المالك ويقظته، فله مزية على السارق من البيت على سبيل الخفية[2].

أمَّا الشافعية فقد أدرجوا الخفي مع المجمل، إذ يشمل على (الخفي والمشكل والمتشابه)، فالسارق بالنسبة للنباش والطرار خفي عند الحنفية، مجمل عند الشافعية[3].

حكم الخفي: وجوب النظر والتأمل ليعلم منشأ الغموض، فإنْ كان ناشئًا عن زيادة، عمل المجتهد بما يؤدي إليه اجتهاده في إلحاق هذا الفرد بما يظهر المعنى فيه حتى ينطبق الحكم عليه[4].

---

(١) أصول السرخسي: ١/ ١٦٧، وينظر: أصول الشاشي: ص٨٠.

(٢) ينظر: حاشية نسمات الأسحار، لابن عابدين: ص٦٦، وأسباب اختلاف الفقهاء، د. الزلمي: ص٢١٥ ـ ٢١٦.

(٣) ينظر: أصول الشاشي: ص٨٠، والبحر المحيط، للزركشي: ٢/ ١٩٧.

(٤) أسباب اختلاف الفقهاء، د. الزلمي: ص٢١٦.

٢ ـ المُشْكِلُ:

المشكل لغةً: من الشَّكل بالفتح، فأَشْكَلَ الأمرُ إذا اشتَبَهَ[١].

المشكل اصطلاحًا:

عَرَّفه الحنفية: (هو ما ازداد خفاء على الخفي كأنه بعدما خفي على السامع حقيقة دخل في أشكاله وأمثاله حتى لا ينال المراد إلى بالطلب ثم بالتأمل حتى يتميز عن أمثاله)[٢].

حكم المشكل: إنَّ المشكل اسم خفيٌّ المراد منه، إلاَّ بقرينة تميزه عن غيره، ولا يتحقق ذلك إلاّ عن طريق الطلب بالبحث والتأمل[٣]، وهو ينقسم إلى أقسام عدة.

٣ ـ المجمل[٤]:

المُجْمَلُ لغةً: المُبْهَمُ.

المجمل اصطلاحًا:

عرف الحنفية المجمل: (هـو اللفظ الذي خفي من ذاته خفاءً جعل المراد

---

(١) ينظر: المغرب، للمطرزي: ص٢٥٩.

(٢) أصول الشاشي: ص٨١.

(٣) ينظر: حاشية نسمات الأسحار، لابن عابدين: ص٦٧، والتعريفات، للجرجاني: ص٢٧٦، وأسباب اختلاف الفقهاء، د. الزلمي: ص٢١٦.

(٤) الفرق بين المشترك والمجمل أنه قـد يتوصل إلى العمل بالمشترك عند التـأمل في صيغة اللفظ، فيرجح بعض المحتملات، ويعرف أنه هو المراد بدليل في اللفظ من غير بيان آخر، وأما المجمل ما لا يستدرك به المراد بمجرد التأمل في صيغة اللفظ مـا لم يرجع في بيانه إلى المجمل؛ ليصير المراد بذلك البيان معلومًا لا بدليل في لفظ المجمل، ينظر: أصول السرخسي: ١/ ١٢٦.

منه لا يُدْرَكُ إلاّ ببيان من المجمل سواء كان خفاؤه ناشئًا من انتقال اللفظ من المعنى اللغوي إلى المعنى الشرعي، أم من تزاحم معانيه المتساوية أو من غرابة اللفظ نفسه)[1].

وأما الشافعية فقد عرفوه: (هو ما له دلالة على أحد أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه)[2].

وينقسم المجمل عند الشافعية إلى عدة أقسام أيضًا، فهو يعتبر أعم من مجمل الحنفية، فهو يشمل كما ذكرنا على ثلاثة من تقسيمات الحنفية، فالمجمل لديهم يجوز تفسيره من غير المجمل بالنسبة إلى بعض ماصَدَقَاتِهِ، إذ يجوز تفسيره من غير الشارع، كما هو الحال للخفي والمشكل[3].

حكم المجمل:

اتفق علماء الحنفية والشافعية على أنَّ المجمل لا تتضح دلالته، واعتقاد المراد منه وعدم العمل به والتوقف حتى يَرِدَ بيان المراد منه وتفسيره، وطلب البيان من المجمل، ولا يصح الاحتجاج بظاهره في شيء يقع فيه النزاع[4].

٤ ـ المُتَشَابِهُ:

المتشابه لغةً: اشتبهت الأمور وتشابهت والتبست؛ لتشابه بعضها بعضًا، أي: تماثلت[5].

---

(١) أصول السرخسي: ١/ ١٦٨، وأصول البزدوي: ١/ ٩، وأسباب اختلاف الفقهاء، د. الزلمي: ص٢٢١ ـ ٢٢٢.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج٢، ٣/ ١٣.

(٣) ينظر: البحر المحيط، للزركشي: ٥/ ٦٠ وما بعدها، وحاشية العطار: ٢/ ٩٤ وما بعدها.

(٤) ينظر: البحر المحيط، للزركشي: ٥/ ٦٣، وأسباب اختلاف الفقهاء، د. الزلمي: ص٢٢٣.

(٥) ينظر: لسان العرب، لابن منظور: ١٣/ ٥٠٣، مادة (شبه)، والقاموس المحيط، =

المتشابه اصطلاحًا: (ما خفي بنفس اللفظ، ولا يُرْجَى دَرْكُهُ أصلاً)[١].

فالمتشابه عند الحنفية قسمان هما:

١ ـ ما كان أقل غموضًا.

٢ ـ ما بلغ ذروة الغموض.

فأما الأول: فهو الذي يتفق مع طبيعة الأحكام التكليفية، بحيث يرجى معرفته، ويفسر بالكتاب الكريم، وسنة رسول الله ﷺ، على عكس الثاني الذي بلغ ذروة الغموض[٢].

وعليه فالمتشابه عندهم: (هو ما يحتمل وجهين فأكثر، ويترجح أحد المعنيين أو المعاني بقرينة)[٣].

أمَّا الشافعية: فقد عرفوه: (هو ما تعارض فيه الاحتمال إما بجهة التساوي كالألفاظ المجملة)[٤]، إذ يرى بعض العلماء أنَّه من المجمل، وبعضهم قال: بأنَّه من المشترك بين المجمل والمؤول، ومنهم من قال أنه أعم من المجمل[٥].

أما البيان: فالبيان عند أهل البلاغة: (علم يعرف به إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه)[٦].

= للفيروزآبادي: ص١٦١٠.

(١) التعريفات، للجرجاني: ص٢٥٣.

(٢) ينظر: أصول الجصاص: ١/ ٣٧١، وأسباب اختلافَ الفقهاء، د. الزلمي: ص٢٣٢.

(٣) أصول الجصاص: ١/ ٣٧١.

(٤) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج١، ١/ ٢١٨.

(٥) ينظر: المصادر السابقة.

(٦) كشاف اصطلاحات الفنون، للتهانوي: ١/ ٢٦.

أمـا عند الأصوليين فإنَّ مفهـومه يختلف، قـال الجصـاص: (البيان إظهار المعنى وإيضاحه للمخاطب منفصلاً مما يلتبس به ويشتبه من أجله)[١]، فمفهومه مادة الدليل الموصلة إلى الحكم الشرعي.

وعرفه الشـافعي رحمه الله بقوله: (البيان: اسم جامع لمعانٍ مجتمعةِ الأصول متشعبةِ الفروع)[٢].

* * *

• المطلب الثاني ـ تأصيل القواعد الأصولية المختلف فيها من حيث خفاء الدلالة:

وفيه عدة قواعد:

• القاعدة الأولى ـ تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة:

ومعناه: أن يرد الخطاب في وقت ثم يتأخر بيان مـا فيه من إجمال إلى وقت الحاجة[٣].

أصل بناء القاعدة:

أصّل أغلب الحنفية الذين قالوا بعدم جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة فقالوا: إنَّ تأخير البيان عن أصل الكلام لا يخرجه من أن يكون بياناً، والخطاب بالمجمل قبل البيـان مفيد وهـو الابتلاء باعتقاد الحقية فيما هـو المراد به مع انتظار البيان للعمل به، وإنما يكون هذا تكليف ما ليس في الوسع أن لو أجبنا العمل به قبل البيان ولا نوجب ذلك، ولكن الابتلاء باعتقاد الحقية فيه أهـم

(١) أصول الجصاص: ٢/ ٦.

(٢) الرسالة، للشافعي: ص٢١.

(٣) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج٢، ٣/ ٣٠.

من الابتلاء بالعمل به فكان حسنًا صحيحًا من هذا الوجه.

يقول السرخسي في تأصيلهم لهذا القاعدة: (وإنما يبتنى هذا الخلاف على الأصل الذي قلنا: إن مطلق العام عندنا يوجب الحكم فيما يتناوله قطعًا كالخاص)(١).

فإنَّ العام المطلق موجبًا للحكم قطعًا فدليل الخصوص فيه يكون مغيرًا لهذا الحكم، ولهـذا فالعام الذي دخله خصوص لا يكون حكمه عند الحنفية مثل حكم العام الذي لم يدخله خصوص، وبيان التغيير إنما يكون موصولاً لا مفصولاً.

وأما بيان المجمل فليس بهذه الصفة بل هو بيان محض لوجود شرطه، وهو كون اللفظ محتملاً غير موجب للعمل به بنفسه، واحتمال كون البيان الملحق به تفسيرًا وإعلامًا لما هو المراد به فيكون بيانًا مـن كل وجه، ولا يكون معارضًا فيصح موصولاً ومفصولاً، ودليل الخصوص في العام ليس ببيانٍ من كل وجه، بل هو بيان مـن حيث احتمال صيغة العموم للخصوص، وهو ابتداء دليل معارض من حيث كون العام موجبًا العمل بنفسه فيما تناوله، فيكون بمنزلة الاستثناء والشرط، فيصح موصولاً على أنه بيان ويكون معارضًا ناسخًا للحكم الأول إذا كان مفصولاً. ولأن البيـان مـع المبين بمنزلة الجملة الواحـدة ألا ترى أنهما لمجموعهما يـدلان على المقصود فهما كالمبتدأ والخبر، ولا خلاف أنه لا يحسن تأخير الخبر عن المبتدأ بأن يقول زيد ثم يقول بعد حين قائم فكذلك تأخير البيان(٢).

أمَّا المخالفون، وهم الشافعية، ومن قال من الحنفية فقد أصَّلوا هذه القاعدة على ما يلي:

١ ـ فقـد أوجبوا الحكم على احتمـال الخصوص بمنزلة العـام الذي ثبـت

---

(١) أصول السرخسي: ٢/ ٢٨.

(٢) المصدر نفسه: ٢/ ٢٨ ـ ٢٩.

خصوصه بالدليل، فيكون دليل الخصوص على مذهبهم فيهما بيان التفسير لا بيان التغيير فيصح موصولاً ومفصولاً[١].

٢ ـ إنَّ اللغة العربية تعتمد الحروف في بيان مفاصل جملها، فتعتمد «ثم» للتأخير، والفاء للتعقيب في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ۞ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾[القيامة: ١٨ ـ ١٩]. وقال تعالى: ﴿الٓر كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾[هود: ١]. والضمير في الكنايات، إذ يقول الشافعية: (والضمير في الكنايات يجب صرفه إلى ما أمروا به أولاً)[٢]، إذ البيان إنما يحتاج إليه الفعل المأمور به كما يحتاج إلى القدرة لفعل المأمور به، ثم يجوز تأخير الاقتدار عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة فكذلك تأخير البيان[٣].

٣ ـ إنَّ النسخ تخصيص الأزمان، كما أن التخصيص تخصيص الأعيان، ثم تأخير بيان النسخ يجوز عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة، وكذلك تأخير بيان التخصيص[٤].

آراء العلماء:

رأي الحنفية: انقسم الحنفية إلى رأيين:

١ ـ عدم جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة[٥].

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج٢، ٣/ ٣٣.

(٢) المصدر نفسه: مج٣، ٢/ ٣٣.

(٣) ينظر: التبصرة، للشيرازي: ص٢٠٨ ـ ٢٠٩.

(٤) المصدر نفسه: ص٢٠٧.

(٥) ينظر: أصول الجصاص: ٢/ ٤٥، وأصول السرخسي: ٢/ ٢٨ ـ ٢٩، وميزان الأصول: ١/ ٥١٩، وتيسير التحرير: ٣/ ١٧٤.

٢ ـ موافقة رأي الشافعية في جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة، وهذا هو مذهب بعض الحنفية(١).

رأي الشافعية: للشافعية في هذه القاعدة عدة آراء هي:

١ ـ يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة(٢).

٢ ـ يجوز تأخير بيـان المجمل، ولا يجوز تأخير البيان المجمل ولا يجوز تخصيص العموم(٣).

٣ ـ يجوز تأخير تخصيص العموم ولا يجوز تأخير المجمل(٤).

وقبل التطرق إلى تأصيلهم لهذه القاعدة لابدّ من تحرير محل الخلاف الذي اختلفوا فيه:

---

(١) وبه قال المالكية. ينظر: أصول الجصاص: ٢/ ٤٥، وأصول السرخسي: ٢/ ٢٨ ـ ٢٩، وميزان الأصول: ١/ ٥١٩، وتيسير التحرير: ٣/ ١٧٤، وفواتح الرحموت: ٢/ ٤٩، والمقدمة في أصول الفقه لابن القصار: ص١١٩، وإحكام الفصول للباجي: ص٢١٧ـ٢١٨.

(٢) وهو مذهب الحنابلة، وبعض المعتزلة. ينظر: التبصرة: ص٢٠٧، وشرح اللمع: ١/ ٤٧٣، والبرهان: ١/ ١٦٦، وقواطع الأدلة: ١/ ٢٩٥، والمستصفى: ١/ ٣٦٨، والمحصول: ج١، ق٣/ ٢٨٠، والإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج٢، ٣/ ٣٠، وجمع الجوامع، للبناني: ٢/ ٧٣، والإبهاج: ٢/ ٢١٥، والبحر المحيط، للزركشي: ٣/ ٤٩٤ وما بعده، وكشف الساتر، للبورنو: ٢/ ٣٨، والتمهيد، للأسنوي: ٢/ ٢٩٠، والواضح: ٤/ ٨٧، وروضة الناظر، لابن قدامة: ص٩٦، وقواعد الوصول ومعاقد الفصول: ص٥٥، والمسودة، آل تيمية: ص١٧٨ وما بعدها، وشرح الكوكب المنير، للفتوحي: ص٢٣١، والمعتمد، لأبي الحسين البصري: ١/ ٣٤٢.

(٣) وهذا قول أبي الحسن الكرخي، وهو اختيار أبي الحسين البصري. ينظر: المصادر السابقة.

(٤) وهناك رأي مغاير: بأنه يجوز تأخير بيان الأوامر والنواهي ولا يجوز تأخير بيان الأخبار، قال الماوردي: ولم يقل بهذا القول أحد من أصحاب الشافعي رحمه الله. ينظر: المصادر السابقة.

لا خلاف بين العلماء في جواز تقديم البيان على الفعل، فلو أخر المكلف الفعل إهمالاً وإغفالاً لم يمنعَ ذلك من تقديم البيان على الفعل المؤخر عن وقته[1]، واتفق العلماء على عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة في أمر تمس الحاجة إليه[2].

ولكن الخلاف حصل في تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة.

الأدلة ومناقشتها:

حجة المثبتين:

وقوع البيان في الكتاب والسنة، الوقوع دليل الجواز:

١ ـ قال تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ۝١٨ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾[القيامة: ١٨ ـ ١٩].

وقال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا ۖ قَالَ أَعُوذُ بِٱللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾[البقرة: ٦٧].

وجه الدلالة: إنَّ الله تعالى لم يفصل في تلك الأحكام إلاّ بعد السؤال، إذ أتى

---

(١) الواضح لابن عقيل: ٤/ ٨٧.

(٢) المقدمة في الأصول لابن القصار: ص١١٧، والتقريب والإرشاد للباقلاني: ٣/ ٣٨٤، والإحكام في أصول الأحكام لابن حزم: ١/ ٨١، وإحكام الفصول للباجي: ١/ ٢١٧، والمعتمد لأبي الحسين البصري: ١/ ٣١٥، والبرهان للجويني: ١/ ١٦٦، وقواطع الأدلة لابن السمعاني: ١/ ٢٩٥، والمستصفى: ١/ ٣٦٨، والمنخول: ص٦٨، والتمهيد أبي الخطاب الكلوذاني: ٢/ ٢٩٠ وما بعدها، والواضح لابن عقيل: ٤/ ٨٦، وميزان الأصول: ١/ ٥١٩، والمحصول: ج١، ق٣/ ٢٧٩، والإحكام للآمدي: ٣/ ٤١، وشرح تنقيح الفصول: ص٢٨٢، والموافقات: ٣/ ٣٤٤، والبحر المحيط: ٣/ ٤٩٤، والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل: ص١٢٩، وشرح الكوكب المنير للفتوحي: ص٢٣٠، وإرشاد الفحول: ص١٧٣.

بلفظ «ثم»، وهي تفيد التراخي والمهلة بعد ذكر إنزال الأحكام، فدل على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب وتراخيه عن إنزاله(١).

وأما الآية الثانية: إن الله سبحانه وتعالى لم يبين لهم صفات هذه البقرة إلى أن سألوا وكرروا أسئلتهم بعد ذلك(٢).

وقد ردّ:

إن هذا الدليل لا حجة لكم فيه؛ لأن تلك الصفات التي ذكرها الله سبحانه وتعالى، إنما هي زيادات شرائع لو لم يسألوا عنها لم يزادوها، ولو ذبحوا في أول ما أمروا بقرة بيضاء أو حمراء أو بلقاء لأجزت عنهم، ولكنهم لما زادوا سؤالاً زيدوا شرعًا(٣).

وأجيب:

بأنَّ ما ذكرتموه ليس صحيحًا، وذلك لأن بني إسرائيل سألوا أن يبين لهم ما لونها؟ فبين أنها بقرة لا فارض ولا بكر، صفراء فاقع لونها تسر الناظرين، لا ذلول تثير الأرض، ولا تسقي الحرث، وظاهر هذه الكنايات رجوعها إلى ما أمروا بذبحه لا إلى تكاليف مجددة، ولو كان البيان حصل لم يكن لهذه الأسئلة التي سألوها معنى(٤).

---

(١) ينظر: التقريب والإرشاد: ٣/ ٣٩٩، وإحكام الفصول: ص٢١٩، والتبصرة، للشيرازي: ص٢٠٨، وشرح اللمع: ١/ ٤٧٣، وقواطع الأدلة: ١/ ٢٩٨، والتمهيد: ٢/ ٢٩٢، والواضح: ٤/ ٨٩، والمحصول: ج١، ق٣/ ٢٨٢، والإحكام للآمدي: ٢/ ١٨٢ ـ ١٨٣.

(٢) ينظر: التقريب والإرشاد: ٣/ ٤٠٠، والإحكام في أصول الأحكام لابن حزم: مج١، ١/ ٩٢، والتمهيد: ٢/ ٢٩٧، ومنتهى الوصول: ص١٤٢ ـ ١٤٣.

(٣) ينظر: الإحكام لابن حزم: ١/ ٩٢ ـ ٩٣.

(٤) ينظر: قواطع الأدلة: ١/ ٢٩٩، والتمهيد: ٢/ ٢٩٧.

٢ ـ قال تعالى في خمس الغنيمة: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ إِن كُنتُمْ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ ٱلْفُرْقَانِ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ ۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾[الأنفال: ٤١].

وجه الدلالة: أراد بني هاشم وبني عبد المطلب، ولم يبينهم، فلما منع الرسول ﷺ بني نوفل وبني عبد شمس، سُئِل عن ذلك فقال: «إنَّا وبنو عبد المطلب لم نفترق في جاهلية ولا إسلام» رواه أبو داود، وقال عنه ابن حجر: حديث مشهور[١].

٣ ـ قال تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَٰرِدُونَ﴾[الأنبياء: ٩٨]، فالله سبحانه وتعالى أخّر بيان ذلك، حتى قال ابن الزبعرى: (لأخصمن محمد، ثم قال: (أليس قد عبد الملائكة من دون الله)، وعيسى وأمه عُبِدا من دون الله: أهن حصب جهنم؟، فوقف النبي ﷺ عن الجواب إلى أن نزل البيان بقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ أُو۟لَـٰٓئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾[الأنبياء: ١٠١]، فهذا بيان تأخر عن الخطاب[٢].

فإن قيل: قد كان في الآية بيان، إلا أنهم لم يعقلوه، وهو إنّ «ما» لما يعقل.

قيل: بأن «ما» تستخدم لما يعقل ولما لا يعقل بمعنى الذي، ويدل على ذلك أنها تضمر من يعقل بمعنى «من» كقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءِ وَمَا بَنَىٰهَا ۞ وَٱلْأَرْضِ وَمَا طَحَىٰهَا﴾[الشمس: ٥ ـ ٦]، بمعنى الذي وتقول ما زيد؟ فيقال لك: إنسان، وتقول العرب سبحان ما سبحت له: يعنون الرعد، ثم إن الرسول ﷺ كان أفصح العرب، وابن

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه: ٣/ ١٦٢، برقم (٢٩٨٠)، كتاب الخراج، باب في بيان مواضع قسم الخمس وسهم ذي القربى، وينظر: تلخيص الحبير، لابن حجر: ٢/ ١٠١.

(٢) ينظر: قواطع الأدلة: ١/ ٢٩٨، والتمهيد: ٢/ ٢٩٤، والواضح: ٤/ ٩٣ ـ ٩٤، والمحصول، للرازي: ١/ ٢٩٨، والإحكام للآمدي: ٢/ ١٨٦، ومنتهى الوصول: ص١٤٢ ـ ١٤٣.

الزبعرى شاعر فصيح قالا ذلك ولم يرد الرسول ﷺ بما ذكرتم[١].

٣ ـ قال تعالى لنوح عليه السلام: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَمْرُنَا وَفَارَ ٱلتَّنُّورُ قُلْنَا ٱحْمِلْ فِيهَا مِن كُلٍّ زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَن سَبَقَ عَلَيْهِ ٱلْقَوْلُ وَمَنْ ءَامَنَ وَمَآ ءَامَنَ مَعَهُۥٓ إِلَّا قَلِيلٌ﴾[هود: ٤٠].

وجه الدلالة: توهم نوح عليه السلام أنَّ ابنه من أهله حتى بيّن الله له[٢].

٤ ـ إنَّ المراد من قوله تعالى: ﴿فِيهِ ءَايَٰتٌۢ بَيِّنَٰتٌ مَّقَامُ إِبْرَٰهِيمَ وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ٩٧].

وجه الدلالة: فقد بيّنه الرسول ﷺ بقوله: «لتأخذوا مناسككم فإني لا أدري لَعَلي لا أحج بعد حجتي هذه» رواه مسلم[٣].

٥ ـ إن الرسول ﷺ أمر معاذًا ﷺ أن يعلم أهل اليمن أن عليهم زكاة تؤخذ من أغنيائهم وترد إلى فقرائهم، فعلمهم معاذ ﷺ ذلك[٤]، إذ كان لبيان شرائع الزكاة وجوهًا، يقع لهم على مقدار الحاجة، حتى أنهم سألوه عن وقص البقر، فأخبرهم أنه لم يسمع من الرسول ﷺ شيئا[٥].

---

(١) التمهيد: ٢/ ٢٩٤ وما بعدها، والواضح: ٤/ ٩٤.

(٢) كشف الساتر، للبورنو: ٢/ ٤١ ـ ٤٢.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه: ٢/ ٩٤٣، برقم (١٢٩٧)، كتاب الحج، باب استحباب رمي جمرة العقبة يوم النحر راكبًا وبيان قوله صلى الله تعالى عليه وسلم لتأخذوا مناسككم.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه: ٣/ ٢٦١، برقم: (١٣٩٥).

(٥) أخرجه أبو عبيد في غريب الحديث: ٤/ ١٤١، ونحوه في الموطأ: ١/ ٢٥٩، وينظر: مقدمة ابن القصار: ص١٢٠.

٦ ـ قياسًا على تأخير النسخ ووجوبه، إذ يجب تأخير ورود الناسخ عن المنسوخ، مع أنَّ النسخ بيانَ الوقت[1].

حجة المانعين:

١ ـ إنَّ الخطاب إنَّما يراد لفائدته، ولا فائدة في وجوده كعدمه، والخطاب بالمجمل بدون بيانه خطاب بما لا يفهم، والخطاب بما لا يفهم عبث وتجهيل للسامع في الحال، كما لو قال: أبجد، هوّز، يريد به وجوب الصلاة، ثم بيّنه فيما بعد[2].

وقد ردّ:

إنَّ هذا القول غير صحيح؛ لأنَّ المجمل يفهم منه معنى دون معنى، فقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَ جَنَّٰتٍ مَّعْرُوشَٰتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَٰتٍ وَٱلنَّخْلَ وَٱلزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أُكُلُهُۥ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلرُّمَّانَ مُتَشَٰبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَٰبِهٍ ۚ كُلُوا۟ مِن ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ ۖ وَلَا تُسْرِفُوٓا۟ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ﴾[الأنعام: ١٤١].

يفهم منه وجوب إيتاء الحق ووقته عند الحصاد، إذ إنَّه حق المال، ويمكن العزم على الامتثال والاستعداد له، ولو عزم على تركه لعصى، وإنْ لم يعرف مقدار المُخْرَج وشرطه[3].

٢ ـ إن البيان مع المبين بمنزلة الجملة الواحدة، ألا ترى أنهما بمجموعهما يدلان على المقصود بهما؟ كالمبتدأ والخبر ولا خلاف أنه يحسن تأخير الخبر

---

(١) ينظر: قواطع الأدلة: ١/ ٣٠٠، والتمهيد، للأسنوي: ٢/ ٢٩٨. وكشف الساتر، للبورنو: ٢/ ٤٢.

(٢) كشف الساتر، للبورنو: ٢/ ٣٩.

(٣) المصدر نفسه: ٢/ ٤٣.

عن المبتدأ بأن نقـول: زيد، وبعده يقول: قائم، كذلك ها هنا لا يجوز أنْ يؤخر البيان عن الجملة المبينة(١).

وقد ردّ من وجهين:

١ ـ أنا لا نسلم أنهما كالجملة الواحدة ولا أنهما يدلان على المقصود، بل أحدهما وهو المبين يدل على الحق والبيان يدل على صفة(٢).

٢ ـ إن تأخير الخبر عن المبتدأ ليس من أقسام الكلام، ولا هو مفهوم بحال، والمجمل يفهم به ومنه إيجاب حق، ويبقى علينا بيان كميته ومقداره، وينكشف عن ذلك بتعليق الأحكام عليه وهو الإيمان والاعتقاد بأنَّ حقًا قد وجب عليه، والعزم على إيتائه مهما كان من كثير وقليل ولا يفيد قول القائل زيد ذلك، ولأنه بالناسخ والمنسوخ أشبه منه بالمبتدأ والخبر(٣).

٣ ـ لا يجوز مخاطبة العربي بالعجمية؛ لأنّه لا يفهم معناه، ولا يسمع إلاّ لفظه، فكذلك الخطاب بالمجمل دون بيانه، وإن كـان كل واحد منهما لا يعرف ويفقه غير لغته، وإذا كان كذلك لم يجز تأخير البيان(٤).

وقد ردّ من وجهين:

أ ـ إنَّ هـذه التسوية غير صحيحة؛ وذلك لوجـود الفائدة في المجمل دون

---

(١) ينظر: شرح اللمع: ١/ ٤٧٥، وقواطع الأدلة: ١/ ٢٩٧، والتمهيد: ٢/ ٣٠٥، والواضح: ٤/ ١١٣.

(٢) ينظر: التمهيد: ٢/ ٣٠٤.

(٣) ينظر: شرح اللمع: ١/ ٤٥٧، والتمهيد: ٢/ ٣٠٥، والواضح: ٤/ ١١٣.

(٤) ينظر: التقريب والإرشاد، للباقلاني: ٣/ ٤٠٧، وإحكام الفصول، للباجي: ص٢٢٠، التمهيد، للأسنوي: ٢/ ٣٢٠، والواضح: ٤/ ١٠٨ وما بعدها، وكشف الساتر، للبورنو: ٢/ ٣٩.

الخطاب بالفارسية لمن لا يعلمها، وبناءً عليه: لا يمتنع أنْ يخاطب الرسول ﷺ جميع أهل الأرض من أصحاب اللغات المختلفة، وينذر به من بلغهم من الزنج والروم وغيرهم، إذ المترجم يعرفهم ويشعرهم اشتماله على أوامر.

إذ أنّا وأنتم نجوّز كون المعدوم مأمورًا على تقدير الوجود، فأمر الأعجمي على تقدير البيان الأقرب، ولهذا احتيج إلى التراجمة والمعبرين في كثير من الأحوال، فإذا صح وجاز من الخطاب ما ادعيتم قبحه وبينتم الخلاف عليه فقد بطل دليلكم[1].

ب ـ إنَّ العربي إذا خوطب بالعجمية لم يفهم شيئًا منها، والعربي إذ خوطب بقوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾[الأنعام: ١٤١]، اعتقد وجوب الحق، وإن لم يكن يدر قدر الحق وجنسه[2].

٤ ـ لا خلاف أنَّه لو قال: في خمس من الإبل شاة، يريد به خمسًا من البقر لم يجز؛ لأنَّه تجهيل في الحال وإيهام لخلاف المراد، فعند القول: اقتلوا المشركين، يوهم قتل كل مشرك، فإذا لم يبين فهو تجهيل في الحال[3].

وقد ردَّ:

إنَّما يلزمنا أنْ لو كان العام نصًا في الاستغراق، وهو ليس كذلك، بل هو الظاهر، وإرادة الخصوص بالعام من كلام العرب، فقد يعبِّر الرجل بلفظ العموم، وهو يريد الخصوص[4].

(١) ينظر: التقريب والإرشاد: ٣/ ٤٠٧، وإحكام الفصول: ص٢٢٠، التمهيد: ٢/ ٣٢٠، وكشف الساتر، للبورنو: ٢/ ٤٤.
(٢) ينظر: إحكام الفصول، للباجي: ص٢٢٠.
(٣) كشف الساتر، للبورنو: ٢/ ٣٩.
(٤) المصدر نفسه: ٢/ ٤٤.

٥ ـ لو جاز تأخير البيان لم يؤمن على النبي ﷺ من اخترام المنية قبل بيانه للأمة، قال تعالى: ﴿بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[النحل: ٤٤]. وذلك مما يعطل ذلك الحكم الشرعي، وما أفضى إلى تعطيل المشروع، لم يجز أن يكون مشروعًا، لما فيه من تضييع الفرض وخلو الأمر بذلك الحكم من فائدة، وذلك لا يليق ولا يجوز على الله سبحانه وتعالى ولا يحسن بالحكماء من خلقه(١).

وقد ردّ:

بأن هذا غير صحيح؛ لأن الرسول ﷺ إذا أخر البيان عن وقت الخطاب، فإنما يؤخر بتأخيره إلى وقت الحاجة، فإن اخترم قبل ذلك لم يلزم بيانه، ولم يلزم الأمة إنفاذه من جهة السمع، وإنما يحمل حينئذ على أصول الشرع بالقياس(٢).

٦ ـ لو جاز تأخير بيان ما يحتاج إلى بيان لجاز للرسول ﷺ تأخير البلاغ عن الله سبحانه وتعالى فيما أرسل به، ولما لم يجز تأخير البلاغ لم يجز تأخير البيان(٣)، يقول الله سبحانه وتعالى للرسول ﷺ: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾ [المائدة: ٦٧]، وقال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[النحل: ٤٤].

ردّ وترجيح:

إنّ تأخير البلاغ صحيح جائز في صفته إذا أوجب عليه تأخيره أو خُيِّر فيه،

---

(١) ينظر: المقدمة في الأصول لابن القصار: ص١٢٠، والتقريب والإرشاد: ٣/ ٤١٣، وإحكام الفصول: ص٢٢١، والواضح: ٤/ ١١٧.

(٢) ينظر: التقريب والإرشاد: ٣/ ٤١٤، وإحكام الفصول: ص٢٢١، والواضح: ٤/ ١١٧ـ١١٨.

(٣) ينظر: المصادر نفسها.

وتجويز بقائه إلى حين تضييق فرض البلاغ عليه، ويجوز اخترامه قبل ذلك، وهذا هو الراجح ـ والله تعالى أعلم ـ؛ لأنَّ الله تعالى قال: ﴿الٓر ۚ كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾[هود: ١]، وثم تفيد المهلة والتراخي بمعنى أن البيان سيتأخر عن المبين، ثم إن هنالك أدلة كثيرة تدل على ذلك، وهي أن الصلاة والزكاة وغيره وردت مجملة ثم بينها الرسول ﷺ في سنته الشريفة[1].

* القاعدة الثانية ـ إجمال إضافة التحريم إلى الأعيان:

مثاله: قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمۡ أُمَّهَٰتُكُمۡ وَبَنَاتُكُمۡ وَأَخَوَٰتُكُمۡ وَعَمَّٰتُكُمۡ وَخَٰلَٰتُكُمۡ وَبَنَاتُ ٱلۡأَخِ وَبَنَاتُ ٱلۡأُخۡتِ وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرۡضَعۡنَكُمۡ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمۡ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلۡتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمۡ تَكُونُواْ دَخَلۡتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡكُمۡ وَحَلَٰٓئِلُ أَبۡنَآئِكُمُ ٱلَّذِينَ مِنۡ أَصۡلَٰبِكُمۡ وَأَن تَجۡمَعُواْ بَيۡنَ ٱلۡأُخۡتَيۡنِ إِلَّا مَا قَدۡ سَلَفَۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورٗا رَّحِيمٗا﴾ [النساء: ٢٣].

وقال تعالى: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحۡمُ ٱلۡخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيۡرِ ٱللَّهِ بِهِۦ وَٱلۡمُنۡخَنِقَةُ وَٱلۡمَوۡقُوذَةُ وَٱلۡمُتَرَدِّيَةُ وَٱلنَّطِيحَةُ وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيۡتُمۡ وَمَا ذُبِحَ عَلَى ٱلنُّصُبِ وَأَن تَسۡتَقۡسِمُواْ بِٱلۡأَزۡلَٰمِۚ ذَٰلِكُمۡ فِسۡقٌۗ ٱلۡيَوۡمَ يَئِسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِن دِينِكُمۡ فَلَا تَخۡشَوۡهُمۡ وَٱخۡشَوۡنِۚ ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ فَمَنِ ٱضۡطُرَّ فِي مَخۡمَصَةٍ غَيۡرَ مُتَجَانِفٖ لِّإِثۡمٖ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾[المائدة: ٣].

وجه الدلالة: إضافة تحريم نكاح الأصناف المذكورة، وتحريم الميتة إلى أعيانها.

---

(١) ينظر: التقريب والإرشاد: ٣/ ٤١٥، وإحكام الفصول: ١/ ٢٢١.

أصل بناء القاعدة:

إنَّ كل من أطلع على عرف أهل اللغة، ومارس ألفاظ العرب لا يتبادر إلى فهمه عند قول القائل لغيره: حرّمت عليك الطعام والشراب، وحرمت النساء، سوى تحريم الأكل والشرب من الطعام والشراب، وتحريم النساء.

فالحنفية أصّلوا هـذه القاعدة بناء على الأفعال الاختيارية المقدورة، وبناء عليه لا بد من الإضمار.

أما الشافعية فيقولون: (والأصل في كل ما يتبادر إلى الفهم أن يكون حقيقة إما بالوضع الأصلي أو بعرف الاستعمال، والإجمال منتف بكل واحد منهما، ولهذا كان الإجمال منتفيًا عند قول القائل: رأيت دابة، لما كان المبتادر إلى الفهم ذوات الأربع بعرف الاستعمال وإن كان على خلاف الوضع الأصلي)[١].

آراء العلماء:

رأي الحنفية: إجمال عند إضافة التحريم إلى الأعيان[٢].

رأي الشافعية: لا إجمال عند إضافة التحريم إلى الأعيان[٣].

الأدلة ومناقشتها:

حجة النافين:

إنَّ تحريم العين غير مرادٍ؛ لأنَّ التحريم إنَّما يتعلق بفعل المكلف، فإذا أضيف

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج٢، ٣/ ١٢.

(٢) ينظر: شرح الكوكب المنير، للفتوحي: ٣/ ٤٢١، وكشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٢/ ١٠٨.

(٣) وبه قال أكثر العلماء منهم المالكية والحنابلة. ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج٢، ٣/ ١٢، وشرح الكوكب المنير، للفتوحي: ٣/ ٤١٩ ـ ٤٢٠.

إلى عين مـن الأعيان يقـدّر الفعل المقصود منـه، ففي المأكولات: يقدّر الأكل، وفي المشروبات: الشرب، وفي الملبوسات: اللُبس... وهكذا، فإذا أُطلق أحد هـذه الألفاظ سبق المعنى المراد إلى الفهم من غير توقف، فتلك الدلالة متضحة لا إجمال فيها(١).

وإن سلمنا امتناع تعلق التحليل والتحريم بنفس العين ولكن متى يحتاج إلى الإضمار إذا كان اللفظ ظاهرًا بعرف الاستعمال في الفعل المقصود من تلك العين أو إذا لم يكن الأول ممنوع والثاني مسلم.

وبيانه أن كل من اطلع على عرف أهل اللغة ومارس ألفاظ العرب لا يتبادر إلى فهمه عند قـول القائل لغيره حرمت عليك الطعام والشراب وحرمت عليك النساء سوى تحريم الأكل والشرب من الطعام والشراب وتحريم وطء النساء.

وعلى هذا فقد خرج الجواب عما ذكروه من الوجه الثاني أيضًا.

سلمنا أنه لا بـد من الإضمار ولكن ما المانع مـن إضمار جميع التصرفات المتعلقة بالعين المضاف إليها التحليل والتحريم.

قولهم: إن زيادة الإضمار على خلاف الأصل.

قلنا: فإضمار البعض إما أن يفضي إلى الإجمال أو لا يفضي إليه، فإن كان الثاني فقـد بطل مذهبكم، وإن كان يفضي إلى الإجمال فلا بـدّ مـن إضمار الكل حذرًا من تعطيل دلالة اللفظ.

فلئن قالوا: إضمار البعض وإن أفضى إلى الإجمال فليس في ذلك ما يفضي

---

(١) ينظر: المحصول، للرازي: ٣/ ٢٤٤، وروضة الناظر، لابن قدامة: ص١٨١، والمستصفى، للغزالي: ١/ ٣٤٦، وشرح الكوكب المنير، للفتوحي: ٣/ ٤٢٠.

إلى تعطيل دلالة اللفظ مطلقًا لإمكان معرفة تعيين مدلوله بدليل آخر، وأما محذور إضمار كل التصرفات فلازم مطلقًا.

ولا يخفى أن التزام المحذور الدائم أعظم من التزام المحذور الذي لا يدوم.

قلنا: بل التزام محذوره إضمار جميع الأفعال أولى من التزام محذور الإجمال في اللفظ لثلاثة أوجه:

الأول: بأنَّ الإضمار في اللغة أكثر استعمالاً من استعمال الألفاظ المجملة ولولا أنَّ المحذور في الإضمار أقل لما كان استعماله أكثر.

الثاني: بأنه انعقد الإجماع على وجود الإضمار في اللغة والقرآن، واختلف في وجود الإجمال فيهما وذلك يدل على أن محذور الإضمار أقل.

الثالث: قال ﷺ: «لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها وأكلوا أثمانها» رواه مسلم[1]، وذلك يدل على إضمار جميع التصرفات المتعلقة بالشحوم وإلا لما لحقهم اللعن ببيعها[2].

ولو كان الإجمال أولى من إضمار الكل لكان ذلك على خلاف الأولى.

حجة المثبتين (الحنفية):

١ ـ إنَّ إسناد التحريم إلى العين لا يصح؛ لأَن التحليل والتحريم إنما يتعلق بالأفعال المقدورة، وهي الأفعال الاختيارية، والأعيان التي أضيف إليها التحليل والتحريم غير مقدورة لنا فلا تكون هي متعلق التحليل والتحريم، فلابد من

(١) أخرجه مسلم في صحيحه: ٣/ ١٢٠٧، برقم (١٥٨٢)، كتاب المساقاة، باب تحريم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: مج٢، ٣/ ١٣.

إضمار فعل يكون هو متعلق ذلك حذرًا من إهمال الخطاب بالكلية، ويجب أن يكون ذلك بقدر ما تندفع به الضرورة تقليلاً للإضمار المخالف للأصل، إذ لابدّ من التقدير وهو محتمل لأمور لا حاجة إلى جميعها، ولا مرجح لبعضها فكان مجملاً[١].

وقد ردّ:

١ ـ إنَّ المرجح موجود، وهو العرف، فإن الصحابة ﷺ احتجوا بظواهر هذه الأمور ولم يرجعوا إلى غيرها، فلو لم تكن من المبين لم يحتجوا بها.

٢ ـ إنَّ التحريم المضاف إلى العين عام؛ لأنَّه إذا احتمل أمورًا متعددة لم يدل الدليل على تعيين شيء منها قُدِّرت كلها؛ لأنَّ حملها على بعضها ترجيح من غير مرجح[٢].

أجيب: إنَّ التحريم المضاف إلى الأعيان الذي قصدتموه لا عموم له أصلاً، إذ توصف العين بالحل والحرمة حقيقة. قد توصف العين بالحل والحظر حقيقة، فهي محظورة علينا ومباحة بوصفها بطهارة ونجاسة وطيب وخبث، فالعموم في لفظ التحريم[٣].

ردّ وترجيح:

إنَّ وصف العين بالحل والحرمة مجاز، ورأي الشافعية هو الراجح في عدم الإجمال؛ لأنَّ العرف دلّ على التعميم، كما في قوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ

---

(١) ينظر: شرح الكوكب المنير، للفتوحي: ٣/ ٤٢١، وكشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٢/ ١٠٨.

(٢) شرح الكوكب المنير، للفتوحي: ٣/ ٤٢١.

(٣) كشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ٢/ ١٠٨، وأصول السرخسي: ١/ ٩١، وفواتح الرحموت، للأنصاري: ٢/ ٣٤.

﴿أُمَّهَٰتُكُمْ﴾[النساء: ٢٣]؛ فتتناول الحرمة العقد والوطء[1].

• القاعدة الثالثة ـ إجمال النفي المضاف إلى جنس الفعل:

أصل بناء القاعدة:

إنَّ النفي المضاف إلى جنس الفعل، كقوله ﷺ: «لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل»[2]، هل يعد هذا الصوم من المجملات أم لا؟

يقول الحنفية: (إنَّ الأصل في الجنس العموم، فوجب القول بالعموم)، ولهذا اعتبروا هذا النفي من المجملات، على عكس الشافعية الذين لم يعتبروه من المجملات[3].

آراء العلماء:

رأي الحنفية: يعد من المجملات، ويمتنع العمل به[4].

رأي الشافعية: لا يعد من المجملات، ويجب العمل بمقتضاه[5].

حجة المثبتين:

لقد عدّ من المجملات، وامتنع العمل به؛ وذلك لتردده بين نفي الصوم الحقيقي الذي هو الإمساك، وبين نفي الصوم الشرعي[6].

---

(١) شرح الكوكب المنير، للفتوحي: ٣/ ٤٢١.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) ينظر: تخريج الفروع على الأصول، للزنجاني: ص١١٣، وكشف الأسرار عن أصول البزدوي، للبخاري: ١/ ١٢٤.

(٤) ينظر: المصدرين نفسيهما.

(٥) تخريج الفروع على الأصول، للزنجاني: ص١١٣.

(٦) ينظر: المصادر السابقة.

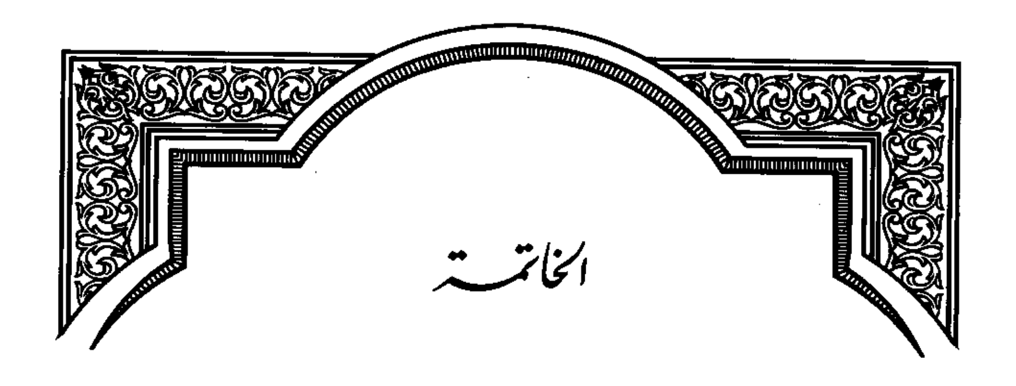
جواب وترجيح من المخالفين:

إنَّ المجمل هو اللفظَ الذي يتناول مسميات كل واحد منها يجوز أن يكون مراداً للمتكلم، وهذا هو الراجح؛ لأنَّ الله تعالى قال: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَ جَنَّٰتٍ مَّعْرُوشَٰتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَٰتٍ وَٱلنَّخْلَ وَٱلزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أُكُلُهُۥ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلرُّمَّانَ مُتَشَٰبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَٰبِهٍ ۚ كُلُوا۟ مِن ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ ۖ وَلَا تُسْرِفُوٓا۟ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ﴾[الأنعام: ١٤١]، فقوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾، فإنَّه يشمل العشر، ونصف العشر، وربع العشر، فكل واحد منها يجوز أن يكون مراداً، وذلك معدوم في المثال الحديث الشريف أعلاه، فإن الإمساك اللغوي الحقيقي لا يجوز أن يكون مراداً للنبي ﷺ، وإذا لم يكن مراداً بطل أحد القسمين، وإذا بطل أحد القسمين تعين الآخر وهو نفي الصوم الشرعي[1].

❑ ❑ ❑

---

(١) تخريج الفروع على الأصول، للزنجاني: ص١١٣ ـ ١١٤.



الخاتمة

بعد هذه الرحلة مع رحاب أصول الحنفية والشافعية ومن كان معهم موافقًا أو مخالفًا، فقد توّجت هذه الأطروحة بالنتائج الآتية:

* **النتائج العامة:**

١ ـ إنَّ الشريعة الإسلامية الغراء صالحة لكل زمان ومكان؛ وذلك من خلال بناء علماء الأصول قواعدهم على أسس متينة مستندها القرآن الكريم واللغة العربية وعلم الكلام والمنطق، بحيث تستمد هذه القواعد من موروث هذه الأمة، وبالتالي يعطي للمجتمع حصانة ومناعة على الدوام والتماسك والاستمرارية أمام تحديات القوانين الوضعية في زمننا هذا.

٢ ـ إنَّ القواعد الأصولية من حيث العموم تنقسم إلى: المختلف فيها، وهي موضوع الأطروحة هذه، ومتفق عليها.

٣ ـ إنَّ المناهج التي اتبعت في تأصيل القواعد الأصولية هي ثلاثة: منهج الحنفية، ومنهج الشافعية، ومنهج المتأخرين، الذي جمع ما بين المنهجين بمنهج واحد.

* **النتائج الخاصة:**

١ ـ إنَّ الخلاف بين الحنفية والشافعية في تأصيلهم للقواعد أثبت في العموم أنَّ الحنفية في جانب، والشافعية والجمهور في جانب آخر ـ إذ هم يعرفون بالمتكلمين ـ إلاّ أنَّ بعض الآراء قد شذّت عن هذه القاعدة فقد وافق قسم من الشافعية الحنفية.

٢ ـ لم يسلك الحنفية طريق الاستقراء كما فعل الشاطبي في (الموافقات) حيث حاول أن يكثر من المسائل الفقهية على أن يجمعها وحدة أصولية.

٣ ـ اعتمد الحنفية والشافعية في تأصيل قواعدهم على جانب كبير من اللغة، ولكنهم اختلفوا في مستندهم هذا وفقاً لاجتهادهم اللغوي.

٤ ـ أعمل الحنفية العقل والرأي في دائرة النص، ولم يجردوهما عنه، فهم لم يأخذوا القاعدة الأصولية عن هوى من أنفسهم، بل صاغوها وفق حيثيات النص القرآني وما يتصل به من صياغات لغوية وشرعية، أي: لهما مستند قرآني في نص آخر.

٥ ـ إنَّ الحنفية قد توسعوا في القياس وغاصوا في بواطن الأمور والنظر فيما وراء النص، فهم أهل التعليل، فإدراك العلة هو المعتبر عند استدلالهم على القاعدة الأصولية، إذ أنهم في قواعد الأصول قد مالوا إلى التضييق لا التوسيع، وحدث هذا في القياس، بينما هم في الفقه اعتبروا من الموسعين في تعليل الأمور والاجتهاد فيها، ولهذا كان نزاعهم مع الجمهور إلاّ من شذّ منهم.

٦ ـ إنَّ الأحكام التي تبنى على القياس الظني تتغير بتغير الأزمان، ولهذا جاز مخالفة المتأخرين مذهب المتقدمين منهم إذا كان اجتهاد المتقدمين مبنيًا على القياس؛ لأنهم في أقيستهم يكونون متأثرين بأعرافهم، وبناءً على هذه القاعدة المقررة وجدناهم خالفوهم في كثير من المسائل المبنية على العرف الماضي إذا خالفت العرف الحاضر.

٧ ـ إنَّ الصياغة المنطقية للأصولي في تأصيله للقواعد لا يجب أن يحصرها في استثمار الألفاظ فقط، بل يجب أنْ ينفتح على ما تعاهد العرب في خطابهم بالإجمال، أي: ألاّ يسجن نفسه في الدائرة اللغوية لهذا اللفظ، بل عليه أنَّ يقوم

باستقراء وجوه استعمال ذلك اللفظ في القرآن الكريم ككل، ليهتدي بذلك إلى المعنى الذي قصده الشارع من هذه القواعد.

٨ ـ إنَّ دراسة القواعد الأصولية في الاستصحاب يجب أن تشوبها الموضوعية، والواقعية بعيدًا عن الدراسات الفلسفية التي قد تخرج به عن المقصود.

* المقترحات:

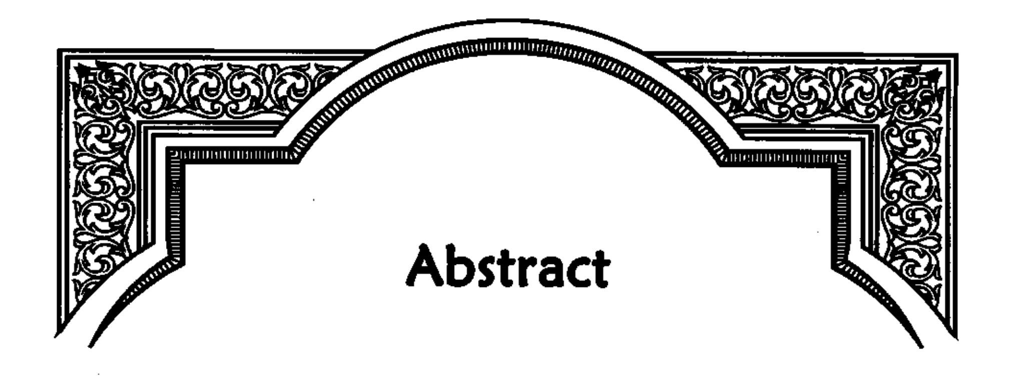
١ ـ دراسة وبحث تأصيل القواعد الأصولية المتفق عليها بين علماء الأصول؛ لمعرفة كيف اتفق العلماء على تأصيلهم لهذه القواعد، وما هي الضوابط المشتركة التي دعتهم إلى الاتفاق.

٢ ـ عمل جرد لهذه القواعد الأصولية من خلال الكتب الفقهية مع دراسة تطبيقية فقهية لهذه القواعد المختلف فيها التي أصلت على مذهبي الحنفية والشافعية من كتب فقه الحنفية والشافعية؛ وذلك لمعرفة مدى التزامهما بتطبيق هذه القواعد على فروعهم الفقهية، وإن لم يلتزم منهج المتكلمين بهذا التطبيق الفقهي.

٣ ـ عمل دراسة فقهية أصولية، بحيث تعرض المسألة أو الفرع الفقهي من خلال أي كتاب فقهي عند الحنفية والشافعية، ثم بيان القواعد الأصولية فيها وإنْ كانت من عدة أبواب مختلفة.







Abstract

After this journey with the origins of Al Shafiya and AL Hanafiya and who was with them agreeable or disagreeable, this thesis has got the following results:

The general results:

1 - the Islamic legislation is suitable for any place and time through al assol scientist's constructing their bases on compact foundations taking from Great Qura'an and Arabic language and logic science.

2 - The authentic rules on the general are divided into: differentiated on it and agreeable on it.

3 - The syllabuses which are followed in authenticating the authentic rules are three: Al Hanafiy syllabus, Al SHafiya and Al Mutakhreensyllabus which combined between the tow.

The particular results:

1 - the difference between Al Hanafiya and Al SHafita in their authenticating for the rules has proved in general that al Hanafiya in a side and al SHafiya and the crowd are in other side.

2 - Al Hanafiya doesn't go on inducing way as Al SHatebi did in (Al Muafakhat).

3 - Al Hanafiya depended on in their authenticating on great side of the language but they differentiated in their dependent according to their linguistic grinding.

4 _ Al Hanafiya has used the mind and the opinion in the extract circle .

5 _ Al Hanafiya has elaborated in the measurement and plunged into the depth of earth , they are the people of the reason .

6 _ the judgments which are built on guessing measurement are changing with the time changing .

7 _ the logical forming for authentic in his authenticating for the rules hasn't be cornered in exploiting the vocables .

8 _ the studying of the authentic rules has to be objective and realistic .

The suggestions :

1 _ Studying and research the authenticating of the authentic rules which are agreed on it by the authenticating 'scientists to know how the scientists agree on these rules .

2 _ Making inventory for these rules through the juristic books with applied studying for these rules .

3 _ Making juristic studying that exposing the matter or the juristic branch through any juristic book at Al Hanafiya or Al SHafita .

❑ ❑ ❑



تراجم الأعلام

١ ـ ابن التمار: هو أبو جعفر أحمد بن موسى التمار المالكي من نبط تونس، كان ثقة فقيهًا عالمًا يحسن النحو والعربية. توفي سنة ٣٢٩هـ. ينظر: القاضي عياض: ترتيب المدارك، ٣/ ٣٣٩.

٢ ـ ابن الحاجب: عثمان بن عمر بن أبي بكر، فقيه مالكي، نحوي كردي الأصل، ولد بإسنا ونشأ بالقاهرة، كان أبوه حاجباً فعرف به، له المختصر المشهور في أصول الفقه. الأعلام للزركلي ٤/ ٢١١.

٣ ـ ابن السمعاني: عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني المروزي، أبو سعد: مؤرخ رحالة من حفاظ الحديث، رحل إلى أقاصي البلاد، ولقي العلماء والمحدثين، وأخذ عنهم، وأخذوا عنه. ونسبته إلى سمعان (بطن من تميم)، ولد بمرو سنة ٥٠٦هـ، وتوفي فيها سنة ٥٦٢هـ. ينظر: الأعلام، للزركلي: ٤/ ٥٥.

٤ ـ ابن الصباغ: هو عبد السيد بن محمد بن عبد الواحد، أبو نصر، ابن الصباغ، فقيه شافعي أصولي متكلم، كان ثَبْتاً حجة ديّناً خيّراً، درس بالنظامية أول ما فتحت، وكُفَّ بصره في آخر عمره، مصنفاته: الشامل في الفقه، والعدة في أصول الفقه، ولد وتوفي في بغداد سنة ٤٤٧هـ، ١٠٨٤م. ينظر: طبقات الشافعية، لابن السبكي: ٥/ ١٢٢، وسير أعلام النبلاء، للذهبي: ١٨/ ٤٦٤، والأعلام، للزركلي: ٤/ ١٠.

٥ ـ ابن الصلاح: عثمان بن عبد الرحمن (صلاح الدين) ابن عثمان بن موسى بن أبي النصر النصري الشهرزوري الكردي الشرخاني، أبو عمرو، المعروف بابن الصلاح: أحد الفضلاء المقدمين في التفسير والحديث والفقه وأسماء الرجال. ولد في شرخان (قرب شهرزور) (سنة ٥٧٧هـ، وتوفي سنة ٦٤٣هـ)، له كتاب «معرفة أنواع علم الحديث ـ ط» يعرف بمقدمة ابن الصلاح، ينظر: الأعلام للزركلي: ٤/ ٢٠٧.

٦ ـ ابن القشيري: يطلق لقب القشيري على الأب عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك النيسابوري، وهو عالم صوفي شافعي وفقيه أصولي محدث متكلم واعظ، كان ذكيًا حاضر الخاطر، فصيحًا جريئًا، برع في العربية والنظم والتأويل ولازم إمام الحرمين، وحصّل طريقة المذهب والخلاف، عَظُم قدره وساد، توفي في نيسابور سنة (٥١٤هـ، ١١٢٠م). ينظر: طبقات الشافعية، لابن السبكي: ٢/ ١٥٩، سير أعلام النبلاء، للذهبي: ٩/ ٤٢٦، والأعلام، للزركلي: ٣/ ٣٤٦.

٧ ـ ابن القصار: هو علي بن عمر بن أحمد البغدادي، أبو الحسن، فقيه وأصولي مالكي، ولي قضاء بغداد، ووضع كتابًا في مسائل الخلاف، قيل عنه أنه أحسن كتاب للمالكيين في الخلاف؟، كان ثقة قليل الحديث، من مصنفاته: عيون الأدلة وإيضاح الملة في الخلافيات، الحجة. توفي سنة (٣٧٨هـ، وقيل ٣٩٧هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي: ١٧/ ١٠٨.

٨ ـ ابن اللحام: علي بن محمد بن عباس بن شيبان، أبو الحسن علاء الدين ابن اللحام: فقيه حنبلي، أصله من بعلبك، سكن دمشق وصنف كتبًا، منها «القواعد الأصولية والأخبار العلمية في اختيارات الشيخ تقي الدين ابن تيمية»، توفي سنة (٨٠٣هـ). ينظر: الأعلام، للزركلي: ٥/ ٧.

٩ ـ ابن برهان: أحمد بن علي بن برهان، أبو الفتح: فقيه بغدادي، غلب عليه علم الأصول، كان يضرب به المثل في حل الإشكال، من تصانيفه (البسيط)، (الوسيط) و(الوجيز) في الفقه والأصول، ولد سنة (٤٧٩هـ)، وتوفي سنة (٥١٨هـ). ينظر: الأعلام، للزركلي: ١/ ١٧٣.

١٠ ـ ابن تيمية: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية قدم دمشق وحدّث بها، امتحن كثيراً، وله مؤلفات كثيرة منها مجموع الفتاوى، الصراط المستقيم، السياسة الشرعية، توفي بدمشق (٧٢٨هـ) ينظر: تذكرة الحفاظ، للذهبي: ٤/ ١٤٩٦.

١١ ـ ابن جريج: عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج، أبو الوليد وأبو خالد، فقيه الحرم المكي، كان إمام أهل الحجاز في عصره، وهو أول من صنف التصانيف في العلم بمكة، رومي الأصل، من موالي قريش، ولد في مكة سنة (٨٠هـ)، وتوفي فيها سنة (١٥٠هـ). ينظر: الأعلام، للزركلي: ٤/ ١٦٠.

١٢ ـ ابن جزي الكلبي: محمد بن أحمد بن محمد بن عبدالله، ابن جزي الكلبي، أبو القاسم، فقيه من العلماء بالأصول واللغة، من أهل غرناطة، من كتبه «القوانين الفقهية في تلخيص مذهب المالكية» ولد سنة (٦٩٣هـ)، وتوفي سنة (٧٤١هـ). ينظر: الأعلام، للزركلي: ٥/ ٣٢٥.

١٣ ـ ابن جني: هو عثمان بن جني الموصلي، أبو الفتح، من أئمة الأدب والنحو، وله شعر، كان أبوه مملوكًا روميًا لسليمان بن فهد الأزدي الموصلي، لزم أبا علي الفارسي حتى برع وصنف، ولد بالموصل في بغداد، من مصنفاته: أسرار البلاغة، وسر الصناعة، والخصائص، وشرح ديوان المتنبي، توفي ببغداد عن نحو ٦٥ عاما سنة (٣٩٢هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي: ١٦/ ١٧، والأعلام، للزركلي: ٤/ ٢٠٤.

١٤ ـ ابن حجر: الإمام أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، صاحب التصانيف المشهورة: فتح الباري شرح صحيح البخاري، وتهذيب التهذيب، ولسان الميزان، توفي (٨٥٢هـ). ينظر: الأعلام، للزركلي: ١/ ١٧٨.

١٥ ـ ابن حزم الظاهري: علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، أبو محمد: عالم الأندلس في عصره، وأحد أئمة الإسلام، له الفصل في الملل والأهواء والنحل، والمحلى، ولد سنة (٣٨٤هـ)، وتوفي (٤٥٦هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي: ١٨/ ١٨٤، والأعلام، للزركلي: ٤/ ٢٥٤.

١٦ ـ ابن خويز منداد: محمد بن أحمد بن عبدالله بن إسحاق بن خويز منداد، يكنى بأبي عبدالله، فقيه مالكي، أخذ الفقه عن الإمام الأبهري، له تآليف في أحكام القرآن والخلاف وأصول الفقه، توفي سنة (٣٩٠هـ). ينظر: لسان الميزان، لابن حجر: ٥/ ٢٩١، وأصول الفقه، تاريخه ورجاله، د. شعبان محمد إسماعيل: ص١٤٥.

١٧ ـ ابن رشيق القيرواني: الحسن بن رشيق القيرواني، أبو علي، أديب، نقاد، باحث، كان أبوه من موالي الأزد، ولد في المسيلة (بالمغرب) وتعلم الصياغة، ثم مال إلى الأدب وقال الشعر، من كتبه (العمدة في صناعة الشعر ونقده) و(الشذوذ في اللغة)، وتوفي في مازر من مدن صقلية سنة (٤٦٣هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي: ١٨/ ٣٢٤، والأعلام، للزركلي: ٢/ ١٩١.

١٨ ـ ابن شهاب: إبراهيم بن محمد بن شهاب، أبو الطيب: من علماء الكلام، من أهل بغداد، له (مجالس الفقهاء ومناظراتهم) توفي بعد سنة (٣٥٠هـ). ينظر: الأعلام، للزركلي: ٦١/١.

١٩ ـ ابن عبد البر: محمد بن عبد البر بن يحيى، بهاء الدين، أبو البقاء، السبكي، فقيه شافعي مصري، من العلماء بالعربية والتفسير والأدب، ولي قضاء دمشق ثم قضاء طرابلس، وعاد إلى القاهرة ثم ولي قضاء دمشق، له من فنون العلم مع الذكاء المفرط ودقة النظر وحسن البحث وقوة الحجة، من كتبه (مختصر المطلب) في شرح الوسيط، في فروع الشافعية، و(شرح الحاوي الصغير للقزويني)، توفي سنة: (٧٧٧هـ). ينظر: الأعلام، للزركلي: ٦/ ١٨٤.

٢٠ ـ ابن عيينة: إبراهيم بن عيينة بن أبي عمران الهلالى مولاهم الكوفى، أبو إسحاق (أخو سفيان وعمران ومحمد وآدم بني عيينة) من الطبقة الوسطى من أتباع التابعين، توفي قبل سنة (٢٠٠هـ). ينظر: تهذيب الكمال: ٢/ ١٦٣.

٢١ ـ ابن فورك: محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري الأصبهاني، أبو بكر: واعظ عالم بالأصول والكلام، من فقهاء الشافعية، سمع بالبصرة وبغداد، وحدث بنيسابور، وبنى فيها مدرسة، وتوفي على مقربة منها سنة (٤٠٦هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي: ١٧/ ٢١٤، والأعلام، للزركلي: ٦/ ٨٣، وإعجام الأعلام، لمحمود مصطفى: ص٣٢.

٢٢ ـ ابن قدامة: عبدالله بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، أبو محمد، موفق الدين: فقيه، من أكابر الحنابلة، له تصانيف، منها «المغني»، توفي سنة (٦٢٠هـ). ينظر: الأعلام، للزركلي: ٤/ ٦٧.

٢٣ ـ ابن ماجه: محمد بن يزيد الربعي القزويني، أبو عبدالله، ابن ماجه، أحد الأئمة في علم الحديث، من أهل قزوين، رحل إلى البصرة وبغداد والشام ومصر والحجاز والري في طلب الحديث، وصنف كتابه (سنن ابن ماجه)، وهو أحد الكتب الستة المعتمدة، توفي سنة (٢٧٣هـ). ينظر: الأعلام، للزركلي: ٧/ ١٤٤.

٢٤ ـ ابن مسعود: عبدالله بن مسعود بن غافل بن حبيب الهذلي، أبو عبد الرحمن: من أكابر الصحابة، من السابقين إلى الإسلام، وأول من جهر بقراءة القرآن بمكة، وكان خادم

رسول الله الأمين ﷺ، توفي سنة (٣٢هـ)، ينظر: الإصابة في تمييز الصحابة، لابن حجر: ٤/ ٢٣٣، وتهذيب الكمال، للمزي: ١٦/ ١٢١.

٢٥ ـ ابن منده: عبد الرحمن بن محمد بن إسحاق، ابن منده العبدي الأصبهاني، أبو القاسم، حافظ، مؤرخ، جليل القدر، واسع الرواية، من كتبه (تاريخ أصبهان)، توفي بأصبهان سنة (٤٧٠هـ). ينظر: الأعلام، للزركلي: ٣/ ٣٢٧.

٢٦ ـ ابن منظور: محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي، الإفريقي، صاحب (لسان العرب): الإمام اللغوي الحجة، ولد بمصر (وقيل: في طرابلس الغرب) وخدم في ديوان الإنشاء بالقاهرة، ثم ولي القضاء في طرابلس، وعاد إلى مصر فتوفي فيها سنة (٧١١هـ). ينظر: الأعلام، للزركلي: ٧/ ١٠٨.

٢٧ ـ أبو اسحاق الشيرازي: إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي الشيرازي، أبو إسحاق: العلامة المناظر، ولد في فيروزآباد (بفارس) وانتقل إلى شيراز فقرأ على علمائها، نبغ في علوم الشريعة الإسلامية، فكان مرجع الطلاب ومفتي الأمة في عصره، واشتهر بقوة الحجة في الجدل والمناظرة، وبنى له الوزير نظام الملك المدرسة النظامية على شاطئ دجلة، فكان يدرس فيها ويديرها، عاش فقيرًا صابرًا، توفي سنة (٤٧٦هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي: ١٨/ ٤٥٣، والأعلام، للزركلي: ١/ ٥١.

٢٨ ـ أبو بكر الأبهري: محمد بن عبدالله بن محمد بن صالح، أبو بكر التميمي الأبهري، شيخ المالكية في العراق، سكن بغداد، له تصانيف في شرح مذهب مالك والرد على مخالفيه منها (الرد على المزني) ومن كتبه: (الأصول) و(إجماع أهل المدينة)، توفي سنة (٣٧٥هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء، ١٦/ ٣٣٢، والأعلام، للزركلي: ٦/ ٢٢٥.

٢٩ ـ أبو جعفر السمناني: محمد بن أحمد بن محمد السمنانيَ، أبو جعفر، قاض حنفي، أصله من سمنان العراق، نشأ ببغداد، وكان مقدم الشعرية في وقته، وولي القضاء بالموصل إلى أن توفي بها سنة (٤٤٤هـ). ينظر: تقريب التهذيب، لابن حجر: ص٤٧٢، والأعلام، للزركلي: ٥/ ٣١٤.

٣٠ ـ أبو حاتم القزويني: محمود بن الحسن بن محمد بن يوسف، من نسل أنس بن مالك، أبو

حاتم الطبري القزويني: من علماء الشافعية من أهل طبرستان، تفقه بآمل وبغداد وجرجان، وتوفي بآمل سنة (٤٤٠هـ). ينظر: الأعلام، للزركلي: ٧/ ١٦٧.

٣١ ـ أبو حنيفة: النعمان بن ثابت، التيمي بالولاء، الكوفي، أبو حنيفة، إمام مذهب الحنفية، الفقيه المجتهد المحقق، أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة، ولد ونشأ بالكوفة، وكان يبيع الخز ويطلب العلم في صباه، ثم انقطع للتدريس والإفتاء، ولد سنة (٨٠هـ) وتوفي (١٥٠هـ). ينظر: تقريب التهذيب، لابن حجر: ٥٦٣، والطبقات الكبرى، لابن سعد: ٧/ ٣٢٢، والأعلام، للزركلي: ٨/ ٣٦.

٣٢ ـ أبو داود: سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير الأزدي السجستاني، أبو داود: إمام أهل الحديث في زمانه، أصله من سجستان، رحل رحلة كبيرة، له كتاب «السنن»، وهو أحد الكتب الستة، توفي بالبصرة سنة (٢٧٥هـ). ينظر: تهذيب التهذيب، لابن حجر: ١٢/ ٩٧، والأعلام، للزركلي: ٣/ ١٢٢.

٣٣ ـ أبو زرعة الرازي: عبيدالله بن عبد الكريم بن يزيد بن فروخ المخزومي بالولاء، أبو زرعة الرازي، من حفاظ الحديث، من أهل مدينة الري، زار بغداد وحدث بها، وجالس أحمد ابن حنبل، توفي بالري سنة (٢٦٤هـ). ينظر: الأعلام، للزركلي: ٣/ ١٢٢.

٣٤ ـ أبو طلحة: زيد بن سهل بن الأسود النجاري الأنصاري: صحابي، من الشجعان الرماة المعدودين في الجاهلية والإسلام، ولد بالمدينة، ولما ظهر الإسلام كان من كبار الأنصار، فشهد العقبة وبدرًا وأحدًا والخندق وسائر المشاهد، كان جهير الصوت، وفي الحديث: «لصوت أبي طلحة في الجيش خير من ألف رجل»، وكان ردف رسول الله ﷺ يوم خيبر، توفي سنة (٣٤هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي: ٢/ ٢٧، والأعلام، للزركلي: ٣/ ٥٨.

٣٥ ـ أبو علي الفارسي: هو الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسي الأصل، أحد الأئمة في علم العربية والنحو ولد في «فسا» من أعمال فارس، دخل بغداد سنة ٣٠٧هـ، وتجوّل في كثير من البلدان، وقدم حلب سنة ٣٤١هـ، أقام فيها مدة عند سيف الدولة. من تلامذته أبو الفتح ابن جني، وعلي بن عيسى الربعي، من مصنفاته: الحجة، والإيضاح والمقصور والممدود، والعوامل في النحو، توفي في بغداد سنة (٣٧٧هـ، ٩٨٧م). ينظر: سير أعلام

النبلاء، للذهبي: ١٦/ ٣٨٠، والأعلام، للزركلي: ٢/ ١٨٠.

٣٦ ـ أبو يعلى: محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن الفراء، أبو يعلى، عالم عصره في الأصول والفروع وأنواع الفنون، من أهل بغداد، له تصانيف كثيرة، منها (الإيمان) و(الأحكام السلطانية) و(الكفاية في أصول الفقه)، توفي سنة (٤٥٨هـ). ينظر: الأعلام، للزركلي: ٦/ ٩٩.

٣٧ ـ أبو يوسف: يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري الكوفي البغدادي، أبو يوسف: صاحب الإمام أبي حنيفة وتلميذه، أول من نشر مذهبه، كان فقيهًا علأمة من حفاظ الحديث، ولد بالكوفة سنة (١١٣هـ)، وتفقه بالحديث والرواية، توفي سنة (١٨٢هـ). ينظر: تهذيب الكمال، للمزي: ٣٢/ ٣٠٨، والأعلام، للزركلي: ٨/ ١٩٣.

٣٨ ـ أحمد بن حنبل: الإمام أحمد بن محمد بن حنبل، أبو عبدالله، الشيباني الوائلي، أحد أئمة المذاهب الأربعة، أصله من مرو، ولد في بغداد، كثير السفر، حَدَثَ في حياته فتنة «خلق القرآن» فسجن على أثرها، توفي سنة (٢٤١هـ). ينظر: الأعلام، للزركلي: ١/ ١٩٢، وأصول الفقه، تاريخه ورجاله، د. شعبان محمد إسماعيل: ص٨١.

٣٩ ـ الإسفراييني: إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران، أبو إسحاق، عالم بالفقه والأصول، كان أول من لقب من الفقهاء بـ «ركن الدين»، نشأ في إسفرايين (بين نيسابور وجرجان) ثم خرج إلى نيسابور وبنيت له فيها مدرسة عظيمة فدرَّس فيها، ورحل إلى خراسان وبعض أنحاء العراق فاشتهر، له كتاب «الجامع» في أصول الدين. توفي سنة (٤١٨هـ). ينظر: الأعلام، للزركلي: ١/ ٦١.

٤٠ ـ الأسنوي: عبد الرحيم بن الحسن بن علي الأسنوي الشافعي، أبو محمد، جمال الدين، فقيه أصولي، من علماء العربية، ولد بإسنا في صعيد مصر، قدم القاهرة سنة ٧٢١هـ، فانتهت إليه رياسة الشافعية، وولي الحسبة ووكالة بيت المالَ، ثم اعتزل الحسبة، من كتبه في الفقه (المبهمات على الروضة)، و(الهداية إلى أوهام الكفاية)، وفي الأصول (نهاية السول شرح منهاج الاصول) و(التمهيد في تخريج الفروع على الأصول)، توفي سنة (٧٧٢هـ). ينظر: الأعلام، للزركلي: ٣/ ٣٤٤.

٤١ ـ الأعمش: سليمان بن مهران الأسدي بالولاء، أبو محمد، الملقب بالأعمش، تابعي مشهور،

أصله من بلاد الري، كان عالمًا بالقرآن والحديث والفرائض وأحد أعلام الحفاظ والقراء، قال الذهبي فيه: «كان رأسًا في العلم النافع والعمل الصالح»، توفي بالكوفة سنة (١٤٨هـ). ينظر: لسان الميزان، لابن حجر: ٧/ ٣٢٨، والأعلام، للزركلي: ٣/ ١٣٥.

٤٢ ـ الآمدي: علي بن محمد بن سالم التغلبي، أبو الحسن، سيف الدين الآمدي، أصولي، باحث، أصله من آمد (ديار بكر) ولد بها سنة (٥٥١هـ)، وتعلم في بغداد والشام، وانتقل إلى القاهرة، فدرَّس فيها واشتهر. توفي سنة (٦٣١هـ). ينظر: طبقات الشافعية، للأسنوي: ١/ ٧٤، والأعلام، للزركلي: ٤/ ٣٣٢.

٤٣ ـ أنس بن مالك: أبو ثمامة، أو أبو حمزة، أنس بن مالك بن النضر بن ضمضم النجَّاري الخزرجي الأنصاري، صاحب رسول الله ﷺ وخادمه، روى عنه رجال الحديث ٢٢٨٦ حديثاً، ولد بالمدينة وأسلم صغيراً، رحل إلى دمشق، ومنها إلى البصرة، توفي فيها سنة (٩٣هـ). ينظر: الإصابة في تمييز الصحابة، لابن حجر: ١/ ١٢٦، والأعلام، للزركلي: ٢/ ٢٤.

٤٤ ـ الباجي: أبو الوليد الباجي، سليمان بن خلف بن سعد التجيبي القرطبي، فقيه مالكي كبير، من رجال الحديث أيضًا، أصله من بطليوس، ولد في باجة بالأندلس، رحل إلى الحجاز سنة ٤٢٦هـ، فمكث ثلاثة أعوام، وأقام ببغداد ثلاثة أعوام، وبالموصل عامًا واحدًا، وفي دمشق وحلب مدة من الزمن، وعاد إلى الأندلس، فوَلِيَ القضاء في بعض أنحائها من كتبه «السراج في علم الحجاج» و«إحكام الفصول»، توفي بالمرية سنة (٤٧٤هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي: ١/ ٦٣، والأعلام، للزركلي: ٣/ ١٢٥.

٤٥ ـ الباقلاني: أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، أصولي متكلم، من كبار الأشاعرة له إعجاز القرآن، الإنصاف، توفي ببغداد سنة (٤٠٣هـ). ينظر: شذرات الذهب: ٣/ ١٦٩.

٤٦ ـ البخاري: محمد بن إسماعيل بن إبراهيم، أبو عبدالله البخاري، صاحب الصحيح، أخذ عن أصحاب الشافعي كالحميدي والزعفراني، وأبي ثور، توفي سنة (٢٥٦هـ)، ليلة عيد الفطر ينظر: طبقات الشافعية لابن قاضي شُهبة: ١/ ٨٤ رقم (٢٨)، وشذرات الذهب: ٢/ ١٣٤.

٤٧ ـ بـريـدة: بـريدة بن الحصيب بن عبدالله بن الحارث الأسلمي، من أكابر الصحابة، أسلم قبل بدر، ولم يشهدها، وشهد خيبر وفتح مكة، واستعمله النبي ﷺ على صدقات قومه، سكن المدينة، وانتقل إلى البصرة، ثم إلى مرو فتوفي فيها سنة (٦٣هـ). ينظـر: الأعلام، للزركلي: ٢/ ٥٠.

٤٨ ـ البزدوي: علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم، أبو الحسن، فخر الإسلام البزدوي، فقيه أصولي، من أكابر الحنفية، من سكان سمرقند نسبته إلى «بزدة» قلعة بقرب «نسف»، له تصانيف منها «المبسوط»، و«كنـز الوصول» فـي أصول الفقه، توفـي سنة (٤٨٢هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي: ١٨/ ٦٠٢، والأعلام، للزركلي: ٤/ ٣٢٨.

٤٩ ـ ابن أبي هريرة: الحسن بن الحسين بن أبي هريرة، أبو علي، فقيه، انتهت إليه إمامة الشافعية فـي العراق، كان عظيم القدر مهيبًا، له مسائل في الفروع وشرح مختصر المزني، توفي بـبغداد سنـة (٣٤٥هـ). ينظـر: سير أعـلام النبـلاء، للذهبـي: ١٥/ ٤٣٠، والأعلام، للزركلي: ٢/ ١٨٨.

٥٠ ـ البـويطـي: يوسف بـن يحيى القرشي، أبو يعقوب البـويطـي، صاحب الإمام الشافعي، وواسطة عقد جماعته، قام مقامه في الدرس والإفتاء بعد وفاته، مـن أهـل مصر، نسبته إلى بويـط (من أعمال الصعيد الأدنى)، ولما كانت المحنة في قضية خلق القرآن، حمل إلى بغـداد (في أيام الواثـق) محمـولاً على بغـل مقيـدًا، وأريـد منـه القـول بأن القـرآن مخلوق، فامتنع، فسجن، ومات في سجنه ببغداد سنة (٢٣١هـ). ينظر: الأعلام، للزركلي: ٨/ ٢٥٧.

٥١ ـ الجبائي: أبو هاشم عبد السلام بن أبي علي محمد الجبائي، من كبار المعتزلة، والجبائي نسبة إلى قرية من قرى البصرة هي جُبّا بالقصر، توفي ببغداد سنة (٣٢١هـ). ينظـر: إعجام الأعلام، لمحمود مصطفى: ص٩١.

٥٢ ـ الجويني: هو أبو علي، الحسن بن علي، الملقب فخر الكُتّاب، جويني الأصل، بغدادي النشأة، كان حسن الخط، توفي سنة (٥٨٦هـ). ينظر: إعجام الأعلام، لمحمود مصطفى: ص٩٦.

٥٣ ـ الحـربي: إبراهيم بن إسحاق بن بشير بن عبدالله البغدادي الحربي، أبو إسحاق: من أعلام

المحدثين، أصله من مرو، واشتهر وتوفي ببغداد سنة (٢٨٥هـ)، ونسبته إلى محلة فيها. ينظر: الأعلام للزركلي: ١/ ٣٢.

٥٤ ـ الخطيب التمرتاشي: محمد بن عبدالله بن أحمد، الخطيب العمري التمرتاشي الغزي الحنفي، شمس الدين، شيخ الحنفية في عصره، من أهل غزة، مولده ووفاته فيها، من كتبه (تنوير الأبصار ـ ط) فقه، و(منح الغفار ـ خ) شرح تنوير الأبصار، و(الوصول إلى قواعد الاصول)، توفي سنة (١٠٠٤هـ). ينظر: الأعلام، للزركلي: ٦/ ٢٤٠.

٥٥ ـ خواهر زادة: محمد بن الحسين بن محمد، أبو بكر البخاري، المعروف ببكر خواهر زاده، أو خواهر زاده: فقيه، كان شيخ الأحناف فيما وراء النهر، مولده ووفاته في بخارى، له (المبسوط) و(المختصر) و(التجنيس) في الفقه، توفي سنة (٤٨٣هـ). ينظر: الأعلام، للزركلي: ٦/ ١٠٠.

٥٦ ـ الدارقطني: هو أبو الحسن علي بن عمر البغدادي الدارقطني، كان عالمًا حافظًا، فقيهًا على مذهب الإمام الشافعي رحمه الله تعالى، انفرد بالإمامة في علم الحديث في عصره، له تآليف كثيرة منها: «السنن»، توفي ببغداد سنة (٣٨٥هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي: ١٦/ ٤٥٩، وإعجام الأعلام، لمحمود مصطفى: ص١٠٨.

٥٧ ـ الدبوسي: هو أبو زيد عبدالله بن عمر بن عيسى، الفقيه الحنبلي، من أكابر أصحاب أبي حنيفة رحمه الله تعالى، أول من وضع علم الخلاف وأبرزه إلى الوجود، توفي ببخارى سنة (٤٣٠هـ). ينظر: إعجام الأعلام، لمحمود مصطفى: ص١٠٩.

٥٨ ـ الربيع: هو الربيع بن سليمان المصري المرادي (ت٢٠٧هـ)، صاحب الإمام الشافعي، وكان أول من كتب فيه الشافعي ـ رحمه الله ـ وأملى فيه رسالته المشهورة. ينظر: الأعلام، للزركلي: ٣/ ١٤.

٥٩ ـ الزعفراني: الحسين بن محمد علي الزعفراني، أبو سعيد، عالم بالحديث والأصول، من أهل أصبهان، له مصنفات كثيرة، منها (الشيوخ) و(المسند) و(التفسير)، توفي سنة (٣٦٩هـ). ينظر: الأعلام، للزركلي: ٢/ ٢٥٤.

٦٠ ـ السالمي: عبدالله بن حميد بن سلوم السالمي، أبو محمد: مؤرخ فقيه، من أعيان الإباضية،

انتهت إليه رياسة العلم عندهم في عصره، ولد في عمان وتوفي فيها سنة (١٣٣٢هـ). ينظر: الأعلام، للزركلي: ٤/ ٨٤.

٦١ ـ سعيد بن المسيب: سعيد بن المسيب بن حزن بن أبي وهب المخزومي القرشي، أبو محمد، سيد التابعين، وأحد الفقهاء السبعة بالمدينة، جمع بين الفقه والحديث والزهد والعبادة. ينظر: تهذيب الكمال، للمزي: ١١/ ٦٦، والأعلام، للزركلي: ٣/ ١٠٢، وإعجام الأعلام، لمحمود مصطفى: ص١٢٤.

٦٢ ـ سليمان بن بريدة: سليمان بن بريدة بن الحصيب الأسلمي المروزي، أخو عبدالله بن بريدة، ولدا في بطن واحد على عهد عمر بن الخطاب، ولد سنة (١٥هـ)، من الوسطى من التابعين، وتوفي سنة (١٠٥هـ) بـ «مرو». ينظر: تهذيب الكمال، للمزي: ١١/ ٣٧٠، وسير أعلام النبلاء، للذهبي: ٥/ ٥٢.

٦٣ ـ الشافعي: هو أبو عبدالله محمد بن إدريس القرشي المطلبي الشافعي، إليه ينسب المذهب الشافعي، ولد سنة (١٥٠هـ)، وتوفي سنة (٢٠٤هـ)، ومن مؤلفاته كتاب (الأم) و(الرسالة) وغيرها. ينظر: وفيات الأعيان: ٤/ ١٦٣، وتهذيب الأسماء واللغات: ١/ ٤٤ والبداية والنهاية: ١٠/ ٢٥١.

٦٤ ـ عبيدة السلماني: عبيدة بن عمرو (أو قيس) السلماني المرادي، تابعي، أسلم باليمن أيام فتح مكة، ولم ير النبي ﷺ وكان عريف قومه، وهاجر إلى المدينة في زمان سيدنا عمر ﷺ، وحضر كثيرًا من الوقائع، وتفقه، وروى الحديث، توفي سنة (٧٢هـ). ينظر: الكاشف، للذهبي: ١/ ٦٩٤، والأعلام، للزركلي: ٤/ ١٩٩.

٦٥ ـ الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد زين الدين الطوسي الملقب «حجة الإسلام» فقيه شافعي، سلك طريق الزهد والانقطاع، اشتغل بتصنيف الكتب في عدة فنون منها «إحياء علوم الدين»، توفي سنة (٥٠٥هـ). ينظر: إعجام الأعلام، لمحمود مصطفى: ص١٦٢ ـ ١٦٣.

٦٦ ـ الكرابيسي: الحسين بن علي يزيد، أبو علي الكرابيسي، فقيه، من أصحاب الإمام الشافعي، له تصانيف كثيرة في (أصول الفقه وفروعه) و(الجرح والتعديل)، كان متكلمًا، عارفًا بالحديث،

من أهل بغداد، توفي سنة (٢٤٨هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي: ١٠/ ٢٠، والأعلام، للزركلي: ٢/ ٢٤٤.

٦٧ ـ الكرخي: هو عبيدالله بن الحسين بن دلال الكرخي الحنفي أبو الحسن، فقيه وأديب، ولد في كرخ وهي قرية بنواحي العراق، انتهت إليه رياسة الحنفية ببغداد. كان رأسًا في الاعتزال، ولد وتوفي في بغداد سنة (٣٤٠هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي: ١٥/ ٤٢٦، والأعلام، للزركلي: ٤/ ١٩٣.

٦٨ ـ الكلوذاني: محفوظ بن أحمد بن الحسن الكلوذاني، أبو الخطاب: إمام الحنبلية في عصره، أصله من كلواذ (من ضواحي بغداد) ومولده ووفاته ببغداد، من كتبه «التمهيد» في أصول الفقه، توفي سنة (٥١٠هـ). ينظر: الأعلام، للزركلي: ٥/ ٢٩١.

٦٩ ـ الكيا الهراسي: هو أبو الحسن علي بن محمد علي الطبري، الملقب «عماد الدين»، الفقيه الشافعي، من أهل طبرستان، فصيح العبارة، حلو الكلام، توفي سنة (٥٠٤هـ). ينظر: إعجام الأعلام، لمحمود مصطفى: ص١٧٤.

٧٠ ـ المازني: هو أبو عثمان بكر بن محمد بن عثمان المازني، بن مازن بن شيبان، قرأ على أبي الحسن الأخفش كتاب سيبويه، وهو أحد الأئمة في النحو، قال المبرّد لم يكن أحد بعد سيبويه أعلم بالنحو من المازني، كان ذا ورع ودين، ولد في البصرة، وتوفي فيها سنة (٢٤٩هـ، ٨٦٣م). ينظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي: ١٢/ ٢٧٠، والأعلام، للزركلي: ٢/ ٦٩.

٧١ ـ المتقي الهندي: علي بن عبد الملك حسام الدين ابن قاضي خان القادري الشاذلي الهندي ثم المدني فالمكي، علاء الدين الشهير بالمتقي، فقيه، من علماء الحديث، أصله من جونفور، ومولده في برهانفور (من بلاد الدكن، بالهند)، سكن المدينة، ثم أقام بمكة مدة طويلة توفي فيها سنة (٩٧٥هـ). له مؤلفات في الحديث وغيره، منه «كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال»، ينظر: الأعلام، للزركلي: ٤/ ٣٠٩.

٧٢ ـ المحاملي: فقيه شافعي، أخذ الفقه عن أبي حامد الإسفراييني، وسمي كذلك نسبة إلى المحامل التي يحمل عليها الناس في السفر، توفي سنة (٤١٥هـ). ينظر: إعجام

الأعلام، لمحمود مصطفى: ص١٧٩.

٧٣ ـ معقل بن سنان الأشجعي: معقل بن سنان بن مظهر الأشجعي: صحابي جليل، من القادة الشجعان، كانت معه راية قومه يوم حنين ويوم فتح مكة، سكن الكوفة، قدم المدينة، وكان موصوفًا بالجمال، توفي سنة (٦٣هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي: ٢/ ٥٧٦، والأعلام، للزركلي: ٧/ ٢٧٠.

٧٤ ـ النسائي: أحمد بن شعيب بن علي بن سنان بن بحر بن دينار، أبو عبد الرحمن النسائي، صاحب كتاب «السنن»، ولد سنة ٢١٥هـ بـ «نساء»، إمام عصره في الحديث، وله كتاب السنن، توفي سنة (٣٠٣هـ). ينظر: تهذيب الكمال، للمزي: ١/ ٣٢٨، وإعجام الأعلام، لمحمود مصطفى: ص١٩٢.

❑ ❑ ❑





المصادر والمراجع

• القرآن الكريم:

١ ـ الإبهاج في شرح المنهاج، شرح على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي، (ت٦٨٥هـ)، تأليف شيخ الإسلام علي بن عبد الكافي السبكي، ت٧٥٦هـ، وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، (ت٧٧١هـ)، دراسة وتحقيق: د. أحمد جمال الزمزمي، د. نور الدين عبد الجبار صغيري، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الإمارات العربية المتحدة. ط١، (١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٤م).

٢ ـ إتفاق المباني وافتراق المعاني، أبو الربيع سليمان بن بنين بن خلف بن عوض تقي الدين المصري، دار عمار ـ عمان، الطبعة الأولى، (١٩٨٥م)، تحقيق: يحيى عبد الرؤوف جبر.

٣ ـ الإتقان في علوم القرآن، عبد الرحمن بن الكمال جلال الدين السيوطي.

٤ ـ أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، د. مصطفى الخن، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط٢، (١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م).

٥ ـ أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، د. مصطفى ديب البغا، ، ط٢، دار القلم، دمشق، (١٩٩٣م).

٦ ـ أثر الحديث النبوي الشريف في اختلاف الفقهاء، د. عبدالله حسن الحديثي، من مطبوعات جامعة صدام للعلوم الإسلامية سابقًا، الجامعة الإسلامية/ بغداد حاليًا، الموسوعة العلمية، رقم (١٣).

٧ ـ أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، لعبد الوهاب عبد السلام طويلة، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، (٢٠٠٠م).

٨ ـ الاجتهاد بالرأي د. خليفة بابكر الحسن، دار الاتحاد، (١٤٠٩هـ).

٩ ـ الاجتهاد فيما لا نص فيه: الطيب خضري السيد، دار الطباعة المحمدية، القاهرة، ط١، (١٩٧٨م).

١٠ ـ الإحكام في أصول الأحكام، لسيف الدين أبي الحسن علي بن أبي علي بن محمد الآمدي، ضبطه وكتب حواشيه: الشيخ إبراهيم العجوز، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط٥، (١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م).

١١ ـ إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، لابن دقيق العيد.

١٢ ـ إحكام الفصول في أحكام الأصول، لأبي الوليد الباجي، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الاسلامي، بيروت، لبنان، ط١، (١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٦م).

١٣ ـ أحكام القرآن، أبو بكر أحمد بن علي الرازي، المعروف بـ (الجصاص)، دار الفكر.

١٤ ـ أحكام القرآن، محمد بن إدريس الشافعي، دار الكتب العلمية.

١٥ ـ أحكام القرآن، محمد بن عبدالله الأندلسي، المعروف بـ (ابن العربي)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

١٦ ـ الإحكام في أصول الأحكام، للحافظ أبي محمد علي بن حزم الأندلسي، حققه وراجعه: لجنة من العلماء، دار الجيل، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، (١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م).

١٧ ـ اختلاف الحديث للإمام الشافعي، المطبوع بهامش الجزء السابع من كتاب الأم، دار الشعب، (١٩٦٨م).

١٨ ـ اختيارات ابن القيم الأصولية، جمعاً ودراسة، لأبي عبد الرحمن عبد المجيد جمعة الجزائري، إشراف وتقديم الشيخ أبي عبد المعز محمد علي فركوس، دار ابن باديس، ودار ابن حزم، الجزائر، وبيروت، ط١، (١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م).

١٩ ـ أدب القاضي، أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، تحقيق: د. محيي هلال السرحان، مطبعة الارشاد، بغداد، (١٩٧١م).

٢٠ ـ الأدلة المتعارضة، الأستاذ بدران أبو العينين، جامعة الإسكندرية، (١٩٦٣م).

٢١ ـ آراء الباقلاني الأصولية، د. سعدي خلف الجميلي، مطبعة السطور، بغداد (٢٠٠١م).

٢٢ ـ إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي بن محمد الشوكاني

(ت١٢٥٥هـ)، وبهامشه شرح الشيخ أحمد بن القاسم العبادي الشافعي على شرح جلال الدين محمد بن أحمد المحلي الشافعي على (الورقات في الأصول) للإمام الجويني (ت٤٧٨هـ)، دار الفكر، بيروت، بدون طبعة.

٢٣ ـ أسباب اختلاف الفقهاء في الأحكام الشرعية، د. مصطفى إبراهيم الزلمي، الدار العربية للطباعة، ط١، (١٣٩٦هـ ـ ١٩٧٦م).

٢٤ ـ أسرار العربية، أبو البركات عبد الرحمن بن أبي الوفاء محمد بن عبيدالله بن أبي سعيد الأنباري، دار الجيل ـ بيروت، الطبعة الأولى، (١٩٩٥م)، تحقيق: د. فخر صالح قدارة.

٢٥ ـ الإصابة في تمييز الصحابة، تأليف شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ) وبهامشه الاستيعاب في معرفة الأصحاب لابن عبد البر النميري القرطبي (ت٤٦٣هـ)، طبعة جديدة بالأوفسيت، مكتبة المثنى ببغداد عن الطبعة الأولى (١٣٢٨هـ)، مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر.

٢٦ ـ أصول ابن الحاجب، لابن الحاجب الكردي عثمان بن عمر، (ت٦٤٦هـ).

٢٧ ـ أصول البزدوي، المسمى: (كنز الوصول إلى معرفة الأصول)، علي بن محمد البزدوي الحنفي، مطبعة جاويد بريس ـ كراتشي.

٢٨ ـ أصول الجصاص، المسمى الفصول في الأصول، للإمام أبي بكر أحمد بن علي الجصاص الرازي، (ت٣٧٠هـ)، ضبط نصوصه وخرّج أحاديثه وعلق عليه، د. محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م).

٢٩ ـ أصول السرخسي، لأبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، (ت٤٩٠هـ)، حقق أصوله، أبو الوفا الأفغاني، دار المعرفة، بيروت، لبنان، (١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م).

٣٠ ـ أصول الشاشي، أبو علي أحمد بن محمد بن إسحاق الشاشي، دار الكتاب العربي ـ بيروت، (١٤٠٢هـ).

٣١ ـ الأصول العامة للفقه المقارن، محمد تقي الحكيم، دار الأندلس للطباعة والنشر.

٣٢ ـ أصول الفقه، الشيخ محمد الخضري، راجعه وأشرف على تحقيقه وقدّم له: الشيخ مصطفى العدوي، حققه وأخرج أحاديثه: أحمد بن سالم، دار ابن رجب، المنصورة،

ط١، (١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م).

٣٣ ـ أصول الفقه، زكي الدين شعبان، مطبعة دار التأليف، مصر، ط٢، (١٩٦١م).

٣٤ ـ أصول الفقه، لابن رجب الحنبلي، دار السعادة.

٣٥ ـ أصول الفقه الإسلامي، المقدمة التعريفية بالأصول وأدلة الأحكام وقواعد الاستنباط، د. محمد مصطفى شبلي، الدار الجامعية، بيروت، ط٤، (١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م).

٣٦ ـ أصول الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي، دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان، دار الفكر، دمشق، ط٢، (١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٤م).

٣٧ ـ أصول الفقه المسمى (إجابة السائل شرح بغية الآمل)، محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، الطبعة الأولى، (١٩٨٦م)، تحقيق: القاضي حسين بن أحمد السياغي والدكتور حسن محمد مقبولي الأهدل.

٣٨ ـ أصول الفقه الميسر، د. شعبان محمد إسماعيل، المطبعة التوفيقية، القاهرة.

٣٩ ـ أصول الفقه تاريخه ورجاله، د. شعبان محمد إسماعيل، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، والمكتبة المكية، مكة المكرمة، ط٢، (١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م).

٤٠ ـ أصول الفقه في نسيجه الجديد، د. مصطفى إبراهيم الزلمي، الطبعة التاسعة، منقحة ومزيدة، مطبعة شركة الخنساء، بغداد.

٤١ ـ أصول الفقه، الإمام محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة.

٤٢ ـ أصول الفقه، شمس الدين محمد بن مفلح المقدسي الحنبلي، (٧١٢هـ ـ ٧٦٣هـ) حققه وعلق عليه وقدم له د. مهند بن محمد السدحان، مكتبة العبيكان، الرياض، (١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م)، الطبعة الأولى.

٤٣ ـ أضواء البيان في تفسير القرآن بالقرآن، محمد الأمين الشنقيطي، مطبعة الإفتاء في السعودية، (١٤١٣هـ).

٤٤ ـ الاعتصام، أبو إسحاق الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، (١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٣م)، اعتنى به وراجعه: هيثم طعيمي، ومحمد الفاضلي.

٤٥ ـ إعجام الأعلام، محمود مصطفى، دار الفكر، بيروت.
٤٦ ـ الأعلام، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط٥، (١٩٨٠م).
٤٧ ـ أعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية، المكتبة العصرية، بيروت، (١٩٨٧م).
٤٨ ـ أعلام النبوة، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، دار الكتاب العربي ـ بيروت، ط١، (١٩٨٧م)، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي.
٤٩ ـ الألفاظ المختلفة في المعاني المؤتلفة، محمد بن عبد الملك بن مالك الطائي الجياني أبو عبدالله، دار الجيل ـ بيروت، الطبعة الأولى، (١٤١١هـ)، تحقيق: د. محمد حسن عواد.
٥٠ ـ الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع، القاضي عياض بن موسى اليحصبي، دار التراث/ المكتبة العتيقة ـ القاهرة/ تونس، الطبعة الأولى، (١٣٧٩هـ ـ ١٩٧٠م)، تحقيق: السيد أحمد صقر.
٥١ ـ الأم، محمد بن إدريس الشافعي، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
٥٢ ـ الأمر ودلالته على الأحكام الشرعية وأثر ذلك في اختلاف الفقهاء، د. ملاطف محمد صلاح مالك، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، (١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م).
٥٣ ـ الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، أحمد بن عبد الرحيم ولي الله الدهلوي، دار النفائس ـ بيروت، الطبعة الثانية، (١٤٠٤هـ)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة.
٥٤ ـ أنوار التنزيل وأسرار التأويل المعروف بـ (تفسير البيضاوي)، عبدالله بن عمر البيضاوي، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، (١٩٨٩م).
٥٥ ـ أنواع البروق من أنواع الفروق، أحمد بن إدريس القرافي، عالم الكتب.
٥٦ ـ أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، المؤلف: قاسم بن عبدالله بن أمير علي القونوي، دار الوفاء ـ جدة، ط١، (١٤٠٦هـ)، تحقيق: د. أحمد بن عبد الرزاق الكبيسي.
٥٧ ـ أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، أبو محمد عبدالله جمال الدين بن يوسف بن أحمد بن عبدالله بن هشام الأنصاري، دار الجيل ـ بيروت، ط٥، (١٩٧٩م).

٥٨ ـ إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد، محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى بن المفضل الحسني القاسمي، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط٢، (١٩٨٧م).

٥٩ ـ الإيضاح في علوم البلاغة، جلال الدين أبو عبدالله محمد بن سعد الدين بن عمر القزويني، دار إحياء العلوم ـ بيروت، ط٤، (١٩٩٨م).

٦٠ ـ البحث النحوي عند الأصوليين، للدكتور مصطفى جمال الدين، دار الرشيد للنشر، العراق، (١٩٨٠م).

٦١ ـ البحر المحيط في أصول الفقه، للإمام بدر الدين محمد بن بهادر بن عبدالله الزركشي، (ت٧٩٤هـ)، ضبط نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه: د. محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، (١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م).

٦٢ ـ بحوث في القياس، محمد محمود فرغلي، مطبعة الجيلاوي، شبرا، ط١، (١٩٨٣م).

٦٣ ـ بدائع الأفكار، مرزا حبيب، دار السعادة.

٦٤ ـ بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، أبو بكر مسعود بن أحمد الكاساني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٦٥ ـ بدائع الفوائد، أبو عبدالله محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي، مكتبة نزار مصطفى الباز ـ مكة المكرمة، الطبعة الأولى، (١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م)، تحقيق: هشام عبد العزيز عطا ـ عادل عبد الحميد العدوي ـ أشرف أحمد.

٦٦ ـ بداية المجتهد ونهاية المقتصد، محمد بن أحمد المعروف بابن رشد، (ت٥٩٥هـ).

٦٧ ـ البداية والنهاية، للحافظ ابن كثير، مكتبة المعارف، بيروت.

٦٨ ـ البرهان في أصول الفقه، لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبدالله بن يوسف الجويني تحقيق: د. عبد العظيم محمود الديب، دار الوفاء للطباعة، المنصورة، ط٤، (١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م).

٦٩ ـ البرهان في علوم القرآن، أبو عبدالله محمد بن بهادر بن عبدالله الزركشي، دار المعرفة ـ بيروت، (١٣٩١هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم.

٧٠ ـ البناية على الهداية، محمد بن أحمد العيني، دار الفكر، بيروت، ط٢، (١٩٩٠م).

٧١ ـ تاج العروس، السيد محمد مرتضى الزبيدي، تحقيق: عبد العليم الطحاوي، مطبعة حكومة الكويت، (١٩٦٨م).

٧٢ ـ تأسيس النظر، للإمام أبي زيد عبدالله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي، (ت٣٤٢هـ)، تحقيق وتصحيح مصطفى محمد القبّاني الدمشقي، دار ابن زيدون، بيروت، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

٧٣ ـ التبصرة، إبراهيم بن علي الشيرازي، تحقيق: محمد حسن هيتو.

٧٤ ـ التبصرة في أصول الفقه، إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي أبو إسحاق الشيرازي، ط١، دار الفكر، دمشق، (١٤٠٣هـ).

٧٥ ـ تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، عثمان بن علي الزيلعي، دار الكتاب الإسلامي.

٧٦ ـ تحرير ألفاظ التنبيه (لغة الفقه)، يحيى بن شرف بن مري النووي أبو زكريا، دار القلم ـ دمشق، الطبعة الأولى، (١٤٠٨هـ)، تحقيق: عبد الغني الدقر.

٧٧ ـ التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية، لابن الهمام ومعه شرحه تيسير التحرير، لأمير بادشاه.

٧٨ ـ التحرير والتنوير، ابن عاشور، مطبعة الوراق.

٧٩ ـ تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السُّول، لأبي زكريا يحيى بن موسى الرهوني، (ت٧٧٣هـ)، دراسة وتحقيق: د. الهادي بن الحسين شبيلي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الإمارات العربية المتحدة، ط١، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠٢م.

٨٠ ـ تحقيق الأصول إلى علم الأصول، مراد شكري، ط١، دار الحسن للنشر والتوزيع (١٩٩١م).

٨١ ـ تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد، خليل بن كيكلدي العلائي، دار الكتب الثقافية ـ الكويت، تحقيق: د. إبراهيم محمد السلفيتي.

٨٢ ـ تخريج الفروع على الأصول، الإمام أبو المناقب شهاب الدين محمود بن أحمد الزنجاني، (ت٦٥٦هـ)، حققه وقدم له وعلق حواشيه: د. محمد أديب الصالح، مكتبة العبيكان، الرياض، ط١، (١٤٢٠هـ).

٨٣ ـ تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، مكتبة الرياض الحديثة ـ الرياض، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف.

٨٤ ـ تذكرة الحفاظ، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي أبو عبدالله، دار الكتب.

٨٥ ـ ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، للقاضي: عياض بن موسى اليحصبي المالكي.

٨٦ ـ التصور اللغوي عند الأصوليين، د. السيد أحمد عبد الغفار، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط١، (١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م).

٨٧ ـ التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية، بحث أصولي مقارن بالمذاهب الإسلامية المختلفة، عبد اللطيف عبدالله عزيز البرزنجي، مطبعة العاني، الطبعة الأولى، (١٣٩٧هـ ـ ١٩٧٧م).

٨٨ ـ التعريفات، علي بن محمد بن علي الجرجاني، دار الكتاب العربي ـ بيروت، الطبعة الأولى، (١٤٠٥هـ)، تحقيق: إبراهيم الأبياري.

٨٩ ـ تفسير القرآن العظيم الحافظ ابن كثير، ط٢، دار الفيحاء، دمشق، (١٩٩٨م).

٩٠ ـ تقريب التهذيب، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، دار الرشيد ـ سوريا، الطبعة الأولى، (١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م)، تحقيق: محمد عوامة.

٩١ ـ تقريب الوصول إلى علم الأصول، أبو القاسم محمد بن أحمد بن محمد بن جزي، (ت٧٤١هـ)، مطبعة الخلود، بغداد، (١٩٩٠م)، تحقيق: د. عبدالله محمد الجبوري.

٩٢ ـ التقريب والإرشاد الصغير، محمد بن الطيب الباقلاني، تحقيق: عبد الحميد أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، ط١، (١٩٩٣م).

٩٣ ـ التقرير والتحبير، شرح العلامة ابن أمير الحاج الحلبي، (ت٨٧٩هـ) على التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية، للإمام محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد السيواسي ثم السكندري كمال الدين ابن الهمام الحنفي، (ت٨٦١هـ) ضبطه وصححه: عبدالله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، (١٤١٩هـ ـ ١٩٩٩م).

٩٤ ـ التقريرات السنية شرح المنظومة البيقونية في مصطلح الحديث، حسن محمد المشاط، دار

الكتاب العربي ـ بيروت ـ لبنان، الطبعة الرابعة، (١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م)، تحقيق: فواز أحمد زمرلي.

٩٥ ـ تقويم الأدلة في أصول الفقه، الإمام أبو زيد عبيدالله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي، (ت٤٣٠هـ)، قدم له وحققه: الشيخ خليل محيي الدين الميسي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، (١٤٢١هـ ـ ٢٠٠١م).

٩٦ ـ التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح، الحافظ زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي، دار الفكر للنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، (١٣٨٩هـ ـ ١٩٧٠م)، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان.

٩٧ ـ تلخيص الحبير في أحاديث الرافعي الكبير، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني، المدينة المنورة، (١٣٨٤هـ ـ ١٩٦٤م)، تحقيق: السيد عبدالله هاشم اليماني المدني.

٩٨ ـ التلويح على التوضيح، مسعود بن عمر التفتازاني، مكتبة صبيح، مصر.

٩٩ ـ تمهيد القواعد، لزين الدين بن علي العاملي المعروف بالشهيد الثاني، (ت٩١١هـ ـ ٩٥٦هـ)، مكتبة الإعلام الإسلامي، مشهد، قم، لجنة التحقيق: الشيخ عباس تبريزيان، والسيد جواد الحسيني، والشيخ عبد الحكيم ضياء، الطبعة الأولى، (١٤١٦هـ).

١٠٠ ـ التمهيد في أصول الفقه، محفوظ بن أحمد الكلوذاني، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، (١٩٨٥م)، تحقيق: محمد علي إبراهيم.

١٠١ ـ التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، (١٤٠٠هـ).

١٠٢ ـ التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، أبو عمر يوسف بن عبدالله بن عبد البر النمري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية ـ المغرب، (١٣٨٧هـ)، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري.

١٠٣ ـ تنقيح الفصول، أحمد بن ادريس القرافي، دار الفكر، القاهرة، (١٩٧٣م)، تحقيق: طه عبد الرؤوف.

١٠٤ ـ تهذيب الأسماء واللغات، للإمام محيي الدين: يحيى بن شرف النووي، (ت٦٧٦هـ)، دار الفكر.

١٠٥ ـ تهذيب الكمال، يوسف بن الزكي عبد الرحمن أبو الحاج المزي، مؤسسة الرسالة ـ بيروت.

١٠٦ ـ توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار، محمد بن إسماعيل الأمير الحسني الصنعاني، المكتبة السلفية ـ المدينة المنورة، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد.

١٠٧ ـ التوضيح شرح التنقيح، الإمام صدر الشريعة المحبوبي، مكتبة مرزوق، دمشق، الطبعة الأولى، (١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م)، تحقيق: أ. سعيد الأبرش.

١٠٨ ـ التوضيح على التلويح، سعد الدين التفتازاني، دار الكتب العلمية، بيروت، (١٩٥٧م).

١٠٩ ـ التوقيف على مهمات التعاريف، محمد عبد الرؤوف المناوي، دار الفكر المعاصر، دار الفكر ـ بيروت، دمشق، الطبعة الأولى، (١٤١٠هـ)، تحقيق: د. محمد رضوان الداية.

١١٠ ـ تيسير التحرير، شرح العلامة محمد أمين المعروف بـ (أمير بادشاه) على كتاب التحرير، في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية، لكمال الدين محمد ابن عبد الواحد بن عبد الحميد المشهور بابن الهمام، (ت٨٦١هـ)، مطبعة البابي الحلبي وأولاده، مصر، (١٣٥٠هـ)، (د. ط).

١١١ ـ جامع البيان في تفسير القرآن، محمد بن جرير الطبري، دار الجيل، بيروت، (١٩٨٧م).

١١٢ ـ جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر.

١١٣ ـ الجامع لأحكام القرآن، أبو عبدالله القرطبي، ط٢، دار الفكر، بيروت.

١١٤ ـ جمع الجوامع للإمام تاج الدين ابن السبكي على حاشية العلامة البناني على شرح الجلال المحلي وبهامشها تقرير الشربيني، مركز بزرك إسلامي في كردستان، ط١.

١١٥ ـ حاشية الأزميري على مرآة الأصول شرح مرقاة الوصول، لمنلا خسرو.

١١٦ ـ حاشية التفتازاني على المختصر، سعد الدين التفتازاني، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، (١٣١٦هـ).

١١٧ ـ حاشية الرهاوي على شرح المنار، يحيى بن قراجا الرهاوي، دار سعادت، مطبعة عثمانية، (١٣١٥هـ).

١١٨ ـ حاشية العطار على جمع الجوامع، محمد حسن العطار، دار الكتب العلمية، بيروت.

١١٩ ـ حاشية العلامة البناني على شرح الجلال المحلي على متن جمع الجوامع، لابن السبكي، دار إحياء الكتب العربية.

١٢٠ ـ حاشية على القوانين، السيد علي القزويني، طبعة الحجر، إيران.

١٢١ ـ حاشية نسمات الأسحار، محمد بن عابدين، على شرح إفاضة الأنوار على متن أصول المنار، للشيخ محمد علاء الدين الحصني، دار الكتب العربية الكبرى، مصر.

١٢٢ ـ الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري أبو يحيى، دار الفكر المعاصر ـ بيروت، الطبعة الأولى، (١٤١١هـ)، تحقيق: د. مازن المبارك.

١٢٣ ـ خبر الواحد اذا خالف عمل أهل المدينة، د. حسان بن محمد قليمان، دراسة وتطبيقاً، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الثانية، (١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م).

١٢٤ ـ الخصائص، أبي الفتح عثمان بن جني، عالم الكتب ـ بيروت، تحقيق: محمد علي النجار.

١٢٥ ـ خلاصة التشريع الإسلامي، عبد الوهاب خلاّف، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، الكويت.

١٢٦ ـ دراسات حول القرآن والسنة، د. شعبان محمد إسماعيل، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.

١٢٧ ـ الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، مطبعة الوراق.

١٢٨ ـ الدلالة عند الآمدي، د. خيري الجميلي، جامعة بغداد ـ كلية الآداب.

١٢٩ ـ رأي الأصوليين في المصالح المرسلة، د. زين العابدين العبد محمد النور، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى، (١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م).

١٣٠ ـ رحلة الحاج إلى بيت الله الحرام، محمد الأمين الشنقيطي، ط١، دار الشروق، ١٩٨٣م.

١٣١ ـ الرسالة، للإمام المطلبي محمد بن إدريس الشافعي (١٥٠هـ ـ ٢٠٤هـ)، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان (د.ت).

١٣٢ ـ روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، لموفق الدين

عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، (١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م).

١٣٣ ـ روضة الناظر وجُنَّة المُنَاظِر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، لشيخ الإسلام موفق الدين أبي محمد عبدالله بن أحمد ابن قدامة المقدسي الدمشقي، ومعها شرحها نزهة الخاطر العاطر، للأستاذ الشيخ عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بدران الرّومي ثم الدمشقي، الطبعة الثانية، مكتبة المعارف، الرياض، المملكة العربية السعودية، (١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م).

١٣٤ ـ سبل السلام، للصنعاني، مطبعة الوراق.

١٣٥ ـ سلّم الوصول في علم الأصول، محمد بخيت المطيعي، عالم الكتب، بيروت، لبنان.

١٣٦ ـ السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، د. مصطفى السباعي، دار الوراق، الطبعة الثالثة، (١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٣م).

١٣٧ ـ سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد أبو عبدالله القزويني، دار الفكر ـ بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، تعليق محمد فؤاد عبد الباقي.

١٣٨ ـ سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي، دار الفكر، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مع الكتاب: تعليقات كَمَال يوسُف الحوت.

١٣٩ ـ سنن البيهقي الكبرى، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي، مكتبة دار الباز ـ مكة المكرمة، (١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا.

١٤٠ ـ سنن الترمذي، المسمى (الجامع الصحيح)، محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون.

١٤١ ـ سنن الدارقطني، علي بن عمر أبو الحسن الدارقطني البغدادي، دار المعرفة ـ بيروت، (١٣٨٦هـ ـ ١٩٦٦م)، تحقيق: السيد عبدالله هاشم يماني المدني.

١٤٢ ـ سنن النسائي المسمى (المجتبى من السنن)، أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي، مكتبة المطبوعات الإسلامية ـ حلب، الطبعة الثانية، (١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة.

١٤٣ ـ سير أعلام النبلاء محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي أبو عبدالله (ت٧٤٨هـ) تحقيق شعيب الأرناؤوط، محمد نعيم العرقسوسي ط٩ سنة (١٤١٣هـ) مؤسسة الرسالة ـ بيروت.

١٤٤ ـ الشافعي، حياته وعصره ـ أراؤه وفقهه ـ، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي.

١٤٥ ـ الشذا الفياح من علوم ابن الصلاح، إبراهيم بن موسى بن أيوب البرهان الأبناسي، مكتبة الرشد، الرياض ـ السعودية، الطبعة الأولى، (١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م)، تحقيق: صلاح فتحي هلل.

١٤٦ ـ شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن عماد الحنبلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٤٧ ـ شرح ابن عقيل، بهاء الدين عبدالله بن عقيل العقيلي المصري الهمذاني، (ت٧٦٩هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد.

١٤٨ ـ شرح البدخشي، محمد بن الحسن البدخشي، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٤٩ ـ شرح الرضي على الكافية، للإسترأبادي، (ت٦٨٨هـ)، مؤسسة الصادق، طهران، تعليق: يوسف حسن عمر.

١٥٠ ـ شرح العقيدة الطحاوية، للإمام القاضي علي بن علي بن محمد بن أبي العز الدمشقي، (ت٧٩٢هـ)، حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه وقدم له: د. عبدالله بن عبد المحسن التركي، شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، ط٢، (١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٥م).

١٥١ ـ شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير أو المختبر المبتكر شرح المختصر في أصول الفقه، للعلامة محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي الحنبلي، المعروف بابن النجار، (ت٩٧٢هـ)، تحقيق: د. محمد الزحيلي، ود. نزيه حماد، ط٢، مكتبة العبيكان، الرياض، (١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م).

١٥٢ ـ شرح اللمع، أبو إسحاق الشيرازي، ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت، (١٩٨٨م).

١٥٣ ـ شرح المنار، للمولى عبد اللطيف الشيهر بابن الملك، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (٢٠٠٤م).

١٥٤ ـ شرح الورقات في علم أصول الفقه، لجلال الدين محمد بن أحمد المحلي الشافعي، (ت٨٦٤هـ)، على ورقات أبي المعالي إمام الحرمين عبد الملك بن يوسف محمد

الجويني الشافعي، (ت٤٧٨هـ)، ومعه حاشية الشيخ أحمد بن محمد الدمياطي الشافعي، (ت١١١٧هـ)، تحقيق ودراسة: أحمد مصطفى قاسم، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، القاهرة، (٢٠٠٣م).

١٥٥ ـ شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول، أحمد بن إدريس القرافي، (ت ٦٨٤هـ)، القاهرة، (١٣٧٤هـ).

١٥٦ ـ شرح مختصر الروضة، لنجم الدين أبي الربيع سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعيد الطوفي، (٧١٦هـ)، تحقيق: د. عبدالله بن عبد المحسن التركي، ط٤، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، (١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م).

١٥٧ ـ شرح معاني الآثار، أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة أبو جعفر الطحاوي، دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة الأولى، (١٣٩٩هـ)، تحقيق: محمد زهري النجار.

١٥٨ ـ شرح نظم الورقات في أصول الفقه، تأليف إمام الحرمين الجويني، نظم: شرف الدين يحيى العمريطي، شرحه وأملاه فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين، اعتنى به وخرّج أحاديثه، صلاح الدين محمود، دار الغد الجديد، المنصورة، ط١، (١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م).

١٥٩ ـ صحيح البخاري المسمى (الجامع الصحيح المختصر)، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، دار ابن كثير، اليمامة ـ بيروت، الطبعة الثالثة، (١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م)، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا أستاذ الحديث وعلومه في كلية الشريعة ـ جامعة دمشق.

١٦٠ ـ صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.

١٦١ ـ ضوابط المصلحة د. محمد سعيد رمضان البوطي، مؤسسة الرسالة، ط٤، (١٤٠٢هـ).

١٦٢ ـ ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، صياغة للمنطق وأصول البحث متمشية مع الفكر الإسلامي، عبد الرحمن حسن حنبكة الميداني، دار القلم، الطبعة السادسة، (١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م).

١٦٣ ـ تهذيب الكمال، يوسف بن الزكي عبد الرحمن أبو الحجاج المزي (٦٥٤هـ ـ ٧٤٢هـ) الطبعة الأولى، (١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م)، تحقيق: د. بشار عواد معروف.

١٦٤ ـ طبقات الحفاظ، جلال الدين السيوطي، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، (١٩٨٣م).

١٦٥ ـ طبقات الشافعية: عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت.

١٦٦ ـ طبقات الشافعية، لابن قاضي شهبة، دار الندوة الجديدة، بيروت، (١٩٨٧م).

١٦٧ ـ طبقات الشافعية الكبرى، لابن السبكي، تحقيق: محمد محمود الطناجي، عبد الفتاح محمد الحو، مطبعة البابي الحلبي وشركاؤه، القاهرة، (١٩٦٤م).

١٦٨ ـ الطبقات الكبرى، محمد بن سعد بن منيع أبو عبدالله البصري الزهري، دار صادر ـ بيروت.

١٦٩ ـ طلعة الشمس على الألفية، العلامة أبو محمد عبدالله بن حميد السالمي، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان.

١٧٠ ـ العدة، أبو يعلى محمد بن الحسين بن الفراء، مؤسسة الرسالة، (١٩٨٠م).

١٧١ ـ العضد على منتهى الوصول، لعضد الدين عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، المطبعة الأميرية، مصر، الطبعة الثانية، (١٣١٧هـ).

١٧٢ ـ العلل المتناهية في الأحاديث الواهية، عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة الأولى، (١٤٠٣هـ)، تحقيق: خليل الميس.

١٧٣ ـ علم أصول الفقه، عبد الوهاب خَلاَّف، دار الحديث، القاهرة، (١٤٢٣هـ ٢٠٠٣م).

١٧٤ ـ عمدة الحواشي شرح أصول الشاشي، للمولى محمد فيض الحسن الكنكوهي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، (٢٠٠٣م)، ضبطه وصححه: عبدالله محمد الخليلي.

١٧٥ ـ عون المعبود شرح سنن أبي داود، محمد شمس الحق العظيم آبادي، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٧٦ ـ غريب الحديث، أبو سليمان حَمْد بن محمد بن إبراهيم الخطابي البُسْتي، جامعة أم القرى ـ مكة المكرمة، (١٤٠٢هـ)، تحقيق: عبد الكريم إبراهيم العزباوي.

١٧٧ ـ غريب الحديث، أبو محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، مطبعة العاني ـ بغداد، الطبعة الأولى، (١٣٩٧هـ)، تحقيق: د. عبدالله الجبوري.

١٧٨ ـ غريب الحديث، القاسم بن سلام الهروي أبو عبيد، دار الكتاب العربي ـ بيروت، الطبعة الأولى، (١٣٩٦هـ)، تحقيق: د. محمد عبد المعيد خان.

١٧٩ ـ غمز عيون البصائر، أحمد بن محمد الحموي، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٨٠ ـ فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، (١٩٨٩م).

١٨١ ـ فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، محمد بن علي الشوكاني.

١٨٢ ـ فتح المغيث شرح ألفية الحديث، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، دار الكتب العلمية ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.

١٨٣ ـ الفروع، محمد بن مفلح بن محمد المقدسي، عالم الكتب.

١٨٤ ـ الفروق اللغوية، لأبي هلال العسكري، دار صادر.

١٨٥ ـ الفهرست، محمد بن إسحاق أبو الفرج النديم، دار المعرفة ـ بيروت، (١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م).

١٨٦ ـ الفوائد، عبد الوهاب بن محمد بن إسحاق بن محمد بن منده أبو عمرو، دار الصحابة للتراث ـ طنطا، الطبعة الأولى، (١٤١٢هـ)، تحقيق: مسعد عبد الحميد.

١٨٧ ـ الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، المكتب الإسلامي ـ بيروت، الطبعة الثالثة، (١٤٠٧هـ)، تحقيق: عبد الرحمن يحيى المعلمي.

١٨٨ ـ فواتح الرحموت، للعلامة عبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه للشيخ محب الدين بن عبد الشكور (ت١١١٩هـ)، مطبوع مع كتاب المستصفى للغزالي، تقديم وضبط وتعليق: ابراهيم محمد رمضان، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، لبنان، (د.ت).

١٨٩ ـ القاموس الفقهي، سعدي أبو جيب، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، (١٩٨٢م).

١٩٠ ـ القاموس المحيط، محمد بن يعقوب الفيروزآبادي.

١٩١ ـ قواطع الأدلة في الأصول، أبو مظفر ابن السمعاني، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، (١٩٩٦م)، تحقيق: محمد حسن هيتو.

١٩٢ ـ القواعد الفقهية، مفهومها، نشأتها، تطورها، دراسة مؤلفاتها، أدلتها، مهمتها، تطبيقاتها،

علي أحمد الندوي، دار القلم، دمشق، تقديم: مصطفى الزرقا، الطبعة السادسة، (١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م).

١٩٣ ـ القواعد الفقهية المستخرجة من كتاب أعلام الموقعين، للعلامة ابن قيم الجوزية، اعداد: عبد المجيد جمعة الجزائري، تقديم الشيخ بكر بن عبدالله أبو زيد، دار ابن القيم، ودار ابن عفان.

١٩٤ ـ القواعد الكلية والضوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية، الأستاذ الدكتور محمد عثمان شبر، الطبعة الأولى، (١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٦م)، دار النفائس ـ الأردن.

١٩٥ ـ القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام، علي بن عباس البعلي الحنبلي، مطبعة السنة المحمدية ـ القاهرة، (١٣٧٥هـ ـ ١٩٥٦م)، تحقيق: محمد حامد الفقي.

١٩٦ ـ الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، محمد بن أحمد أبو عبدالله الذهبي الدمشقي، دار القبلة للثقافة الإسلامية، مؤسسة علو ـ جدة، الطبعة الأولى، (١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م)، تحقيق: محمد عوامة.

١٩٧ ـ الكافي الوافي في أصول الفقه الإسلامي، د. مصطفى الخن، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان ط١، ١٤٢١هـ.

١٩٨ ـ الكتاب، سيبويه أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، تحقيق: عبد السلام هارون، عالم الكتب، بيروت.

١٩٩ ـ كتاب العين، أبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، دار ومكتبة الهلال، تحقيق: د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي.

٢٠٠ ـ كشف الأسرار شرح المصنف على المنار، أبو البركات النسفي، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، (١٩٨٦م).

٢٠١ ـ كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، الإمام علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، (ت٧٣٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، طبعة جديدة بالأوفسيت، (١٣٩٤هـ ـ ١٩٧٤م).

٢٠٢ ـ كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، إسماعيل بن

محمد العجلوني، (ت١١٦٢هـ)، ط٤، (١٤٠٥هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٢٠٣ ـ كشف الساتر شرح غوامضَ روضة الناظر، تأليف الشيخ الدكتور محمد صدقي بن أحمد ابن محمد البورنو، أبو الحارث الغزي، مؤسسة الرسالة. دار المؤيد، بيروت، لبنان، ط١، (١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م).

٢٠٤ ـ الكفاية في علم الرواية، أحمد بن علي بن ثابت أبو بكر الخطيب البغدادي، المكتبة العلمية ـ المدينة المنورة، تحقيق: أبو عبدالله السورقي، إبراهيم حمدي المدني.

٢٠٥ ـ الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، لأبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، (١٩٩٨م).

٢٠٦ ـ كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، علي بن حسام الدين المتقي الهندي، مؤسسة الرسالة ـ بيروت (١٩٨٩م).

٢٠٧ ـ لباب المحصول في علم الأصول للعلامة الحسين بن رشيق القيرواني، (ت٦٣٢هـ)، تحقيق: محمد غزالي عمر جابي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الإمارات العربية المتحدة، ط١، (١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م).

٢٠٨ ـ اللباب في علل البناء والإعراب، أبو البقاء محمد الدين عبدالله بن الحسين بن عبدالله العكبري، دار الفكر ـ دمشق، الطبعة الأولى، (١٩٩٥م)، تحقيق: غازي مختار طليمات.

٢٠٩ ـ لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، دار صادر ـ بيروت، الطبعة الأولى.

٢١٠ ـ لسان الميزان، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ـ بيروت، الطبعة الثالثة، (١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م)، تحقيق: دائرة المعرف النظامية ـ الهند.

٢١١ ـ مالك، للشيخ أبو زهرة، دار الفكر العربي.

٢١٢ ـ المأمول من علم الأصول، محمد صديق خان، دار الفضيلة، مصر.

٢١٣ ـ مباحث العلة في القياس عند الأصوليين، د. عبد الحكيم السعدي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى، (١٩٨٦م).

٢١٤ ـ مبادئ الأصول، أبو منصور جمال الدين بن يوسف العلامة الحلي، (ت٧٢٦هـ)، دار الأضواء، بيروت، ط٢، (١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م)، إخراج وتعليق وتحقيق: عبد الحسين محمد علي البقال.

٢١٥ ـ المبسوط، محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، دار المعرفة.

٢١٦ ـ المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، أبو الفتح ضياء الدين نصر الله بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الموصلي، المكتبة العصرية ـ بيروت، (١٩٩٥م)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد.

٢١٧ ـ مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، دار الفكر، بيروت، (١٤١٢هـ).

٢١٨ ـ المجموع شرح المهذب، يحيى بن شرف الدين النووي، المكتبة السلفية، المدينة المنورة.

٢١٩ ـ مجموعة الفتاوى، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، مطابع الرياض، (١٣٨١هـ).

٢٢٠ ـ محاضرة موثقة بملزمة ألقاها الدكتور الهيتي على طلبة الدراسات العليا في الجامعة الإسلامية في أسباب اختلاف الفقهاء.

٢٢١ ـ المحصول، محمد بن عمر بن الحسين الرازي، تحقيق: طه جابر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، (١٩٩٢م).

٢٢٢ ـ المحصول في أصول الفقه، القاضي أبو بكر بن العربي المعافري المالكي، دار البيارق ـ الأردن، الطبعة الأولى، (١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م)، تحقيق حسين علي البدري.

٢٢٣ ـ المحلى بالآثار، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، دار الفكر، بيروت، لبنان.

٢٢٤ ـ مختصر ابن الحاجب بشرح العضد، لابن الحاجب الكردي عثمان بن عمر، ت (٦٤٦هـ)، مطبعة بولاق، مصر.

٢٢٥ ـ مختصر العلو للعلي الغفار، الحافظ الذهبي، المكتب الإسلامي ـ بيروت، ط٢، (١٤١٢هـ)، تحقيق: اختصره وحققه وعلق عليه وخرج أحاديثه محمد ناصر الدين الألباني.

٢٢٦ ـ مختصر المنتهى مع الحواشي، عثمان بن عمر المشهور بابن الحاجب، مطبعة بولاق، مصر.

٢٢٧ ـ مختصر صفوة البيان، للشيخ ياسين طه سويلم، طبعة الكليات الأزهرية.

٢٢٨ ـ المختصر في أصول الفقه، لابن اللحام الحنبلي، دار الفكر، دمشق، (١٩٨٠م).

٢٢٩ ـ مختصر من قواعد العلائي وكلام الأسنوي، أبو الثناء نور الدين محمود بن أحمد الحموي الفيومي الأصل، المعروف بابن خطيب الدهشة، دراسة وتحقيق د. مصطفى محمود البنجويني، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دولة قطر، ط٢، (١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م).

٢٣٠ ـ المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، الشيخ عبد القادر بن أحمد بن مصطفى، المعروف بابن بدران، المطبعة المنيرية، مصر.

٢٣١ ـ مذكرة في أصول الفقه، لمحمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، (ت١٣٩٣هـ)، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط٥، (١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م).

٢٣٢ ـ مراعاة الخلاف في المذهب المالكي وعلاقتها ببعض أصول المذهب وقواعده، د. محمد الأمين ولد محمد سالم بن الشيخ، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى، (١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م).

٢٣٣ ـ المزهر في علوم اللغة وأنواعها، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م، تحقيق: فؤاد علي منصور.

٢٣٤ ـ مسائل الخلاف، الحسين بن علي بن محمد الصيمري، مكتبة تشستربيتي، دبلن.

٢٣٥ ـ المستدرك على الصحيحين، محمد بن عبدالله أبو عبدالله الحاكم النيسابوري، دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة الأولى، (١٤١١هـ ـ ١٩٩٠م)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، مع الكتاب: تعليقات الذهبي في التلخيص.

٢٣٦ ـ المستصفى من علم الأصول، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، (٤٤٥هـ ـ ٥٠٥هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان (جزء واحد).

٢٣٧ ـ المستصفى من علم الأصول، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي (٤٤٥هـ ـ ٥٠٥هـ)، تقديم وضبط وتعليق: إبراهيم محمد رمضان، دار الأرقم بن أبي الأرقم، معه كتاب فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، بيروت، لبنان (د.ت). (جزءان).

٢٣٨ ـ مسند الإمام أحمد بن حنبل، أحمد بن حنبل أبو عبدالله الشيباني، مؤسسة قرطبة ـ القاهرة، الأحاديث مذيلة بأحكام شعيب الأرنؤوط عليها.

٢٣٩ ـ مسند الشافعي، محمد بن إدريس أبو عبدالله الشافعي، دار الكتب العلمية ـ بيروت.
٢٤٠ ـ المسودة في أصول الفقه، عبد السلام وعبد الحليم وأحمد بن عبد الحليم آل تيمية، المدني ـ القاهرة، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد.
٢٤١ ـ مشكاة المصابيح، محمد بن عبدالله الخطيب التبريزي، المكتبة الإسلامي ـ بيروت، الطبعة الثالثة، (١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م)، تحقيق: تحقيق محمد ناصر الدين الألباني.
٢٤٢ ـ مصادر التشريع ومناهج الاستنباط، د. محمد أديب الصالح، جامعة دمشق، (١٩٦٨م).
٢٤٣ ـ المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، للشيخ العلامة أبي العباس أحمد بن محمد بن علي المقرئ الفيومي، (ت٧٧٠هـ)، اعتنى به عادل مرشد، دار المؤيد، مؤسسة الرسالة، ط١، (١٢٤٥هـ ـ ٢٠٠٥م).
٢٤٤ ـ المصطلحات الأصولية في مباحث الأحكام وعلاقتها بالفكر الأصولي، أ. د. عبدالله البشير محمد، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الإمارات العربية المتحدة، ط٢، (١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م).
٢٤٥ ـ المطلع على أبواب الفقه، أبو عبدالله محمد بن أبي الفتح البعلي الحنبلي، المكتب الإسلامي ـ بيروت، (١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م)، تحقيق: محمد بشير الإدلبي.
٢٤٦ ـ معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول، حافظ بن أحمد حكمي، دار ابن القيم ـ الدمام، الطبعة الأولى، (١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م). تحقيق: عمر بن محمود أبو عمر.
٢٤٧ ـ معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، للجيزاني، دار صادر.
٢٤٨ ـ معالم الدين، للشيخ حسن بن زين الدين العاملي (ت١٠١١هـ)، مطبعة الآداب، النجف.
٢٤٩ ـ المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي، (ت٤٣٦هـ ـ ١٠٤٤م)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبَنان، الطبعة الثالثة، (١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م)، قدم له وضبطه: الشيخ خليل الميس.
٢٥٠ ـ المعجم الأوسط، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني، دار الحرمين ـ القاهرة، (١٤١٥هـ)، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني.
٢٥١ ـ المعجم الكبير، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني، مكتبة العلوم والحكم ـ

الموصل، الطبعة الثانية، (١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٣م)، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي.

٢٥٢ ـ معجم لغة الفقهاء، محمد قلعجي، حامد قينبي، دار النفائس، بيروت، ط١، (١٩٨٥م).

٢٥٣ ـ معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس، دار الفكر، (١٩٧٩م).

٢٥٤ ـ معرفة علوم الحديث، أبو عبدالله محمد بن عبدالله الحاكم النيسابوري، دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة الثانية، (١٣٩٧هـ ـ ١٩٧٧م)، تحقيق: السيد معظم حسين.

٢٥٥ ـ المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء الغرب للونشريسي.

٢٥٦ ـ المغرب في ترتيب المعرب، أبو الفتح ناصر الدين بن عبد السيد بن علي بن المطرز، مكتبة أسامة بن زيد ـ حلب، الطبعة الأولى، (١٩٧٩م)، تحقيق: محمود فاخوري وعبد الحميد مختار.

٢٥٧ ـ مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المحتاج، محمد بن أحمد الشربيني الخطيب، دار الكتب العلمية.

٢٥٨ ـ المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت. الطبعة الأولى، (١٤٠٥هـ).

٢٥٩ ـ مفاتيح الغيب، (المشتهر بالتفسير الكبير)، محمد بن عمر الرازي، دار الفكر، بيروت، (١٤١٠هـ).

٢٦٠ ـ مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، أبو عبدالله محمد بن أحمد الحسني التلمساني، (ت٧٧١هـ)، مؤسسة الريان، الطبعة الثانية، (١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م)، دراسة وتحقيق: محمد علي فركوس.

٢٦١ ـ مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، علي بن إسماعيل الأشعري أبو الحسن، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، الطبعة الثالثة، تحقيق: هلموت ريتر.

٢٦٢ ـ مقدمة ابن الصلاح المسمى (علوم الحديث)، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري، مكتبة الفارابي، الطبعة الأولى (١٩٨٤م).

٢٦٣ ـ مقدمة ابن خلدون، لعبد الرحمن بن محمد، دار المصحف، القاهرة.

٢٦٤ ـ المقدمة في الأصول، للإمام أبي الحسين علي بن عمر بن القصار المالكي، (ت٣٩٧هـ)،

تحقيق: محمد بن الحسين السليمان، دار الغرب الاسلامي.

٢٦٥ ـ مناقب أبي حنيفة، شمس الدين أبو عبدالله محمد بن أحمد، ت (٧٤٨هـ)، الهند، ط٢.

٢٦٦ ـ مناهل العرفان في علوم القرآن، محمد عبد العظيم الزرقاني، دار الفكر ـ بيروت، الطبعة الأولى، (١٩٩٦م)، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات.

٢٦٧ ـ المنتقى من السنن المسندة، عبدالله بن علي بن الجارود أبو محمد النيسابوري، مؤسسة الكتاب الثقافية ـ بيروت، الطبعة الأولى، (١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م)، تحقيق: عبدالله عمر البارودي.

٢٦٨ ـ منتهى السول في علم الأصول، سيف الدين الآمدي، الجمعية العلمية الأزهرية، مصر.

٢٦٩ ـ المنخول في تعليقات الأصول، محمد بن محمد الغزالي، ط٢، دار الفكر، دمشق، (١٤٠٠هـ).

٢٧٠ ـ المنطق، لابن سينا، مطبعة الوراق.

٢٧١ ـ منهج الصحابة في الترجيح، وضعه محمود عبد العزيز محمد، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، (١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م).

٢٧٢ ـ منهج المتكلمين في استنباط الأحكام الشرعية، دراسة أصولية مقارنة في مباحث الألفاظ ودلالاتها على الأحكام، للأستاذ الدكتور عبد الرؤوف مفضي خرابشة، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، (١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م).

٢٧٣ ـ المنهل الروي في مختصر علوم الحديث النبوي، محمد بن إبراهيم بن جماعة، دار الفكر ـ دمشق، الطبعة الثانية، (١٤٠٦هـ)، تحقيق: د. محيي الدين عبد الرحمن رمضان.

٢٧٤ ـ المهذب في علم أصول الفقه المقارن، تحرير لمسائله ودراسته دراسة نظرية تطبيقية، للأستاذ الدكتور عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، مكتبة الرشيد، الرياض، ط١، (١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م).

٢٧٥ ـ المهذب في فقه الإمام الشافعي، ابراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، دار الفكر، بيروت.

٢٧٦ ـ الموافقات في أصول الفقه، إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي، دار المعرفة ـ بيروت، تحقيق: عبدالله دراز.

٢٧٧ ـ موسوعة القواعد الفقهية، تأليف وجمع وترتيب وبيان، د. محمد صدقي بن أحمد البورنو أبو الحارث الغزي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط١، (١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م).

٢٧٨ ـ موطأ الإمام مالك (رواية محمد بن الحسن الشيباني)، المؤلف: مالك بن أنس أبو عبدالله الأصبحي، دار القلم ـ دمشق، الطبعة: الأولى (١٤١٣هـ ـ ١٩٩١م)، تحقيق: د. تقي الدين الندوي أستاذ الحديث الشريف بجامعة الإمارات العربية المتحدة.

٢٧٩ ـ موطأ الإمام مالك (رواية يحيى الليثي)، مالك بن أنس أبو عبدالله الأصبحي، دار إحياء التراث العربي ـ مصر، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.

٢٨٠ ـ الميزان في أصول الفقه، للشيخ الإمام علاء الدين محمد بن عبد الحميد السمرقندي (ت٥٥٢هـ). حققه واعتنى به: د. يحيى مراد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، (١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م).

٢٨١ ـ نبراس العقول، عيسى منون، مطبعة التضامن، مصر.

٢٨٢ ـ نثر الورود على مراقي السّعود، شرح الشيخ محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، (ت١٣٩٣هـ)، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط١، (١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م).

٢٨٣ ـ نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر، للأستاذ الشيخ عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بدران الرّومي ثم الدمشقي، الطبعة الثانية، مكتبة المعارف، الرياض، المملكة العربية السعودية، (١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م).

٢٨٤ ـ نزهة النظر شرح نخبة الفكر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار إحياء التراث العرب ـ بيروت.

٢٨٥ ـ نشر البنود على مراقي السعود، سيدي عبدالله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي، طبعة المغرب والإمارات العربية المتحدة.

٢٨٦ ـ نصب الراية لأحاديث الهداية، عبدالله بن يوسف أبو محمد الحنفي الزيلعي، دار الحديث ـ مصر، (١٣٥٧هـ)، تحقيق: محمد يوسف البنوري.

٢٨٧ ـ نفائس الأصول في شرح المحصول، للإمام شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصّنهاجي المصري القرافي، (ت٦٨٤هـ)، حققه وعلق عليه: محمد

عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، (١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م).

٢٨٨ ـ النكت على مقدمة ابن الصلاح، بدر الدين أبي عبدالله محمد بن جمال الدين عبدالله بن بهادر، أضواء السلف ـ الرياض، الطبعة الأولى، (١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م)، تحقيق: د. زين العابدين بن محمد بلا فريج.

٢٨٩ ـ نهاية الأرب في فنون الأدب، أحمد بن عبد الوهاب بن محمد بن عبد الدائم القرشي التيمي البكري، شهاب الدين النويري، (ت٧٣٣هـ ـ ١٣٣٣م)، مطبعة الوراق.

٢٩٠ ـ نهاية السّول شرح منهاج الوصول في علم الأصول، عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي، (ت٧٧٢هـ) مع حاشية البدخشي.

٢٩١ ـ نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، محمد بن شهاب الدين الرملي، دار الفكر، بيروت، لبنان.

٢٩٢ ـ النهاية في غريب الحديث والأثر، أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري، المكتبة العلمية ـ بيروت، (١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م)، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ـ محمود محمد الطناحي.

٢٩٣ ـ هداية المسترشدين في شرح معالم الدين، محمد تقي بن محمد رحيم (ت١٢٤٨هـ) طبعة إيران، (١٣١٣هـ).

٢٩٤ ـ الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل الحنبلي، دار المؤيد، (١٤٠٢هـ)، الرياض.

٢٩٥ ـ الوجيز في أصول الفقه، د. عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط١، (١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م).

٢٩٦ ـ الوسيط في أصول الفقه: د. وهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق.

٢٩٧ ـ الوصول إلى علم الأصول، أحمد بن علي بن برهان، تحقيق: عبد الحميد أبو زنيد، مكتبة المعارف، الرياض، ط١، (١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م).

٢٩٨ ـ الوصول إلى قواعد الأصول، للإمام محمد بن عبدالله بن أحمد بن محمد الخطيب التمرتاشي الغزي الحنفي، كان حياً سنة (١٠٠٧هـ)، دراسة وتحقيق: د. محمد شريف مصطفى أحمد سليمان دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م).

٢٩٩ ـ وفيات الأعيان وأنباء الزمان لأبي العباس شمس الدنيا أحمد بن بكر بن خلكان (ت٦٨١هـ)، حققه: د. إحسان عباس دار صادر، بيروت.

* * *

* الدوريات والرسائل الجامعية:

١ ـ أسباب اختلاف الأصوليين في القواعد الأصولية، علي جميل طارش، رسالة دكتوراه.

٢ ـ البحث الدلالي عند ابن قيم الجوزية، (ت٧٥١هـ)، أطروحة دكتوراه، د. خيري جبير الجميلي، بإشراف الأستاذ الدكتور ماهر مهدي هلال، جامعة بغداد، كلية الآداب، (١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م).

٣ ـ بيان ما انفرد به ابن حزم وأهل الظاهر، وبيان من شاركهم في خرق الإجماع، رسالة ماجستير مقدمة إلى كلية الفقه وأصوله، في الجامعة الإسلامية، من قبل الطالب إسماعيل علوان سلمان العيثاوي، بإشراف د. عبدالله الجبوري.

٤ ـ الشاطبي ومنهجه في مقاصد الشريعة، د. بشير الكبيسي، رسالة ماجستير، د. بشير مهدي الكبيسي، بإشراف الدكتور صبيحي جميل الخياط، (١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٧م)، جامعة بغداد، كلية الشريعة سابقًا، كلية العلوم الإسلامية حاليًا.

٥ ـ مختصر تحرير المنقول وتهذيب علم الأصول، العلامة الشيخ محمد بن أحمد بن عبد العزيز ابن علي الفتوحي الحنبلي المعروف بابن النجار، (ت٩٧٢هـ)، دراسة وتحقيق، القسم الثاني، رسالة ماجستير، محمد عبد خلف حايف الكريم الزويعي، بإشراف الأستاذ الدكتور ساجر ناصر حمد الجبوري، جامعة بغداد، كلية العلوم الإسلامية، (١٤٢٧هـ ـ ٢٠٠٦م).

٦ ـ مرآة الأصول شرح مرقاة الوصول، لمنلا خسرو، (ت٨٨٥هـ)، دراسة وتحقيق، القسم الأول، أطروحة دكتوراه، د. عبدالله محمد علي الوقع، بإشراف الأستاذ الدكتور محيي هلال السرحان، جامعة بغداد، كلية العلوم الإسلامية، (١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م).

٧ ـ مفهوم الإختلاف في القرآن الكريم، دراسة موضوعية، أطروحة دكتوراه، د. حامد محمد شكر، بإشراف: د. محمد صالح عطية، (١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م).

❑ ❑ ❑



فهرس الموضوعات

الفصل الثاني

تأصيل القواعد الأصولية المختلف فيها في الألفاظ من حيث الوضع

الفصل الثالث

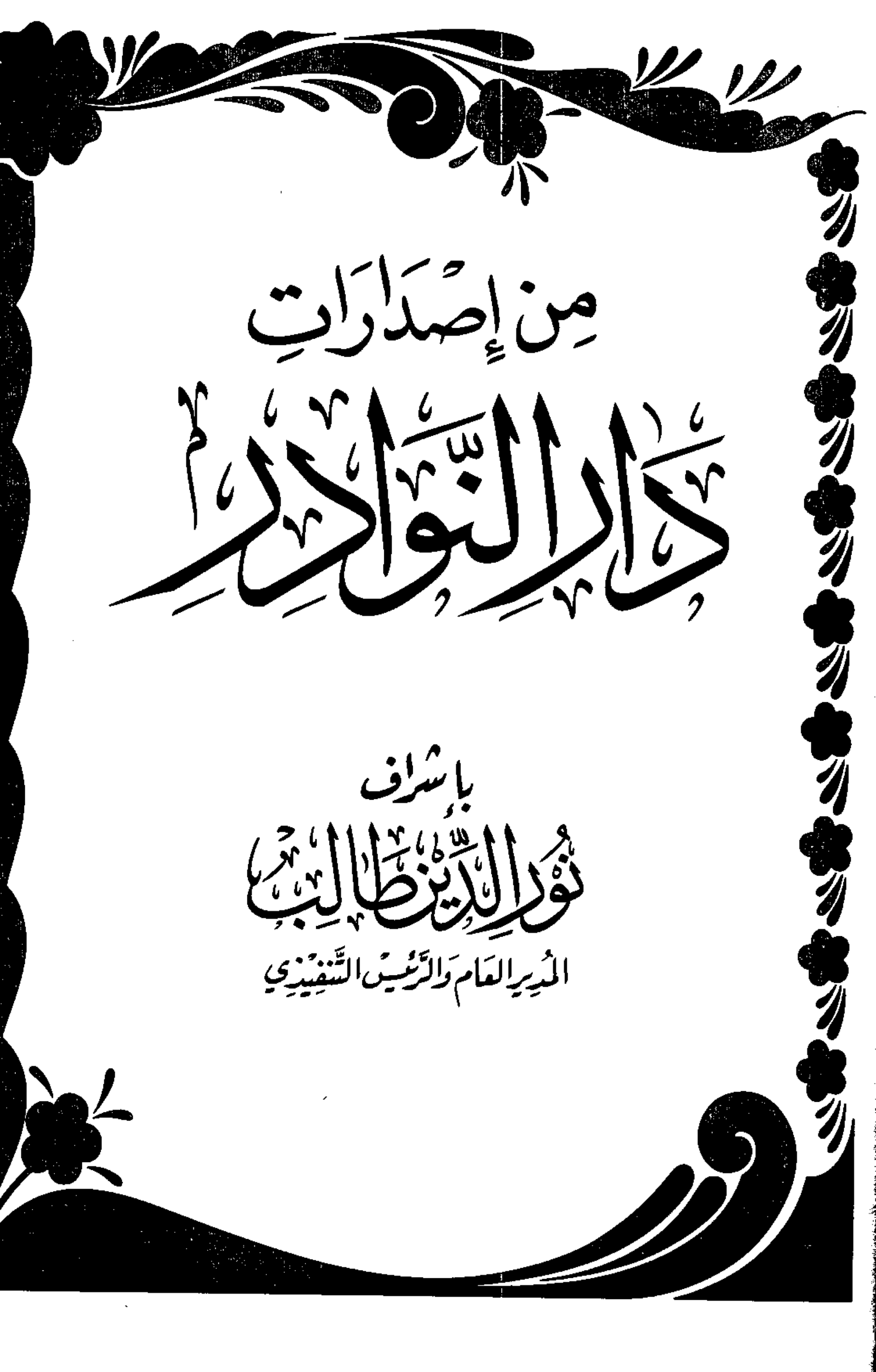
تأصيل القواعد الأصولية المختلف فيها من حيث استعمال الألفاظ

الفصل الخامس

تأصيل القواعد الأصولية المختلف فيها في دلالات الألفاظ من حيث الوضوح والخفاء







من إصدارات
دار النوادر
بإشراف
نور الدين طالب
المدير العام والرئيس التنفيذي



حاشية مسند
الإمام أحمد بن حنبل
تأليف
العلامة أبي الحسن نور الدين محمد بن عبد الهادي السندي
المتوفى بالمدينة المنورة سنة ١١٣٨ هـ
في سبعة عشر مجلداً
اعتنى به
تحقيقاً وضبطاً وتخريجاً
نور الدين طالب
إصدارات
وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية
دولة قطر
كشف اللثام
شرح
عمدة الأحكام
تأليف
الإمام شمس الدين محمد بن أحمد بن سالم السفاريني
النابلسي الحنبلي
المولود سنة (١١١٤) والمتوفى سنة (١١٨٨ هـ)
رحمه الله تعالى
في ٧ مجلدات
اعتنى به
تحقيقاً وضبطاً وتخريجاً
نور الدين طالب
رياض الأفهام
شرح
عمدة الأحكام
تأليف
الإمام تاج الدين الفاكهاني
أبي حفص عمر بن علي بن سالم بن صدقة اللخمي الإسكندري المالكي
المولود بالإسكندرية سنة ٦٥٤ هـ والمتوفى بها سنة ٧٣١ هـ
رحمه الله تعالى
يطبع لأول مرة كاملاً محققاً على ثلاث نسخ خطية
في ٥ مجلدات
تحقيق ودراسة
نور الدين طالب
بالتعاون مع لجنة مختصة من المحققين
فتح الرحمن
في
تفسير القرآن
تأليف
الإمام القاضي مجير الدين بن محمد العليمي المقدسي الحنبلي
المولود سنة (٨٦٠ هـ) والمتوفى سنة (٩٢٧ هـ)
رحمه الله تعالى
في ٧ مجلدات
اعتنى به
تحقيقاً وضبطاً وتخريجاً
نور الدين طالب
إصدارات
وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية
دولة قطر



مصابيح الجامع
«وهو شرح الجامع الصحيح للإمام البخاري
المشتمل على بيان تراجمه وأبوابه وغريبه وإعرابه»
تأليف
الإمام القاضي بدر الدين الدماميني
أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن عمر القرشي المخزومي الإسكندراني المالكي
المولود في إسكندرية سنة ٧٦٣هـ والمتوفى بالهند سنة ٨٢٧هـ
رحمه الله تعالى
في ١٠ مجلدات
نور الدين طالب
بالتعاون مع لجنة مختصة من المحققين
عون الباري
بحل أدلة البخاري
تأليف
السيد العلامة
محمد صديق حسن خان القنوجي البخاري
المولود سنة ١٢٤٨هـ والمتوفى سنة ١٣٠٨هـ
رحمه الله تعالى
في ١٠ مجلدات
نور الدين طالب
بالتعاون مع لجنة مختصة من المحققين
منحة الباري
في جمع روايات
صحيح البخاري
تأليف
العلامة محمد عابد السندي
محمد عابد بن أحمد بن علي السندي الأنصاري المدني الحنفي
في ٦ مجلدات
تحقيق ودراسة
لجنة مختصة من المحققين
بإشراف
نور الدين طالب
جامع الصحيحين
بحذف المعاد والطرق
تأليف
الحافظ أبي نعيم الحداد
عبيد الله بن الحسن بن أحمد الأصبهاني
في ٥ مجلدات
تحقيق ودراسة
لجنة مختصة من المحققين
بإشراف
نور الدين طالب


لب اللباب
في
التراجم والأبواب
«في شرح تراجم وأبواب صحيح البخاري»
تأليف
العلامة عبد الحق الهاشمي
أبي محمد عبد الحق بن عبد الواحد الهاشمي العمري الهندي المكي
المدرس في المسجد الحرام بمكة المكرمة
في ٦ مجلدات
تحقيق ودراسة
لجنة مختصة من المحققين
بإشراف
نور الدين طالب
حسن التنبه
لما ورد في التشبه
«وهو كتاب فريد في بابه يشتمل على بيان ما يتشبه به المسلم وما لا يتشبه به»
تأليف
العلامة نجم الدين الغزي
محمد بن محمد العامري القرشي الغزي الدمشقي الشافعي
المولود بدمشق سنة ٩٧٧هـ والمتوفى بها سنة ١٠٦١هـ
رحمه الله تعالى
في ١٢ مجلداً
تحقيق ودراسة
لجنة مختصة من المحققين
بإشراف
نور الدين طالب
كتاب الأحكام الكبير
«الشامل لكتب: الأذان - المساجد - استقبال القبلة - صفة الصلاة»
«الجزء الثالث من تجزئة المؤلف»
تأليف
الحافظ ابن كثير
عماد الدين إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي الشافعي
المولود سنة ٧٠١هـ والمتوفى سنة ٧٧٤هـ
رحمه الله تعالى
في ٣ مجلدات
تحقيق ودراسة
لجنة مختصة من المحققين
بإشراف
نور الدين طالب
التاريخ المعتبر
في
أنباء من غبر
«وهو كتاب جامع لتاريخ الأنبياء وتاريخ الإسلام وتراجم أئمته العظام إلى مبتدأ القرن العاشر الهجري»
تأليف
القاضي مجير الدين العليمي
عبد الرحمن بن محمد بن عبد الرحمن المقدسي الحنبلي
المولود بالقدس سنة ٨٦٠هـ والمتوفى بها سنة ٩٢٨هـ
رحمه الله تعالى
في ٣ مجلدات
تحقيق ودراسة
لجنة مختصة من المحققين
بإشراف
نور الدين طالب



التعليقة الكبيرة
في مسائل الخلاف
تأليف
القاضي أبي يعلى الفراء الحنبلي
محمد بن الحسين بن محمد خلف البغدادي الحنبلي
في ٣ مجلدات
تحقيق ودراسة
لجنة مختصة من المحققين
بإشراف
نور الدين طالب
الروض الندي
شرح
كافي المبتدي
تأليف
الإمام العالم الناسك
أحمد بن عبد الله بن أحمد البعلي
(١١٠٨ ـ ١١٨٩)
رحمه الله تعالى
في مجلدين
اعتنى به
نور الدين طالب
كتاب الهادي
أو
«عمدة الحازم في الزوائد على مختصر أبي القاسم»
تأليف
الإمام موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي
رحمه الله تعالى
اعتنى به
نور الدين طالب
إصدارات
وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية
دولة قطر
حاشية
دليل الطالب
لنيل المطالب
في الفقه الحنبلي
تأليف
العلامة مصطفى بن أحمد الدوماني الحنبلي
شيخ الحنابلة بالجامع الأزهر
رحمه الله تعالى
اعتنى به
نور الدين طالب



شرح منظومة
الآداب الشرعية
تأليف
الإمام موسى بن أحمد الحجاوي الدمشقي الحنبلي
(٨٩٥ - ٩٦٨ هـ)
رحمه الله تعالى
اعتنى به
تحقيقاً وضبطاً وتخريجاً
نور الدين طالب
مختصر الغالب
من متن
دليل الطالب
تأليف
الشيخة الفاضلة الزاهدة الصالحة
فاطمة بنت حمد الفضيلية الزبيرية المكية الحنبلية
رحمها الله تعالى
اعتنى به
تحقيقاً وضبطاً وتخريجاً
نور الدين طالب
قرة العين
فيما حصل من الاتفاق والاختلاف بين المذهبين
«الحنبلي والشافعي»
تأليف
الإمام يوسف بن حسن بن عبد الهادي المقدسي الحنبلي
(٨٤١ - ٩٠٩ هـ)
اعتنى به
تحقيقاً وضبطاً وتخريجاً
نور الدين طالب
يطبع لأول مرة عن نسخة خطية فريدة بخط المؤلف
شرح
كتاب الشهاب
في الحكم والمواعظ والآداب
للإمام القضاعي
يتضمن شرح قرابة ألف حديث نبوي مع تخريجها وبيان الحكم عليها
تأليف
العلامة عبد القادر بن بدران الدومي الحنبلي
(١٢٦٥ - ١٣٤٦ هـ)
رحمه الله تعالى
اعتنى به
تحقيقاً وضبطاً وتخريجاً
نور الدين طالب

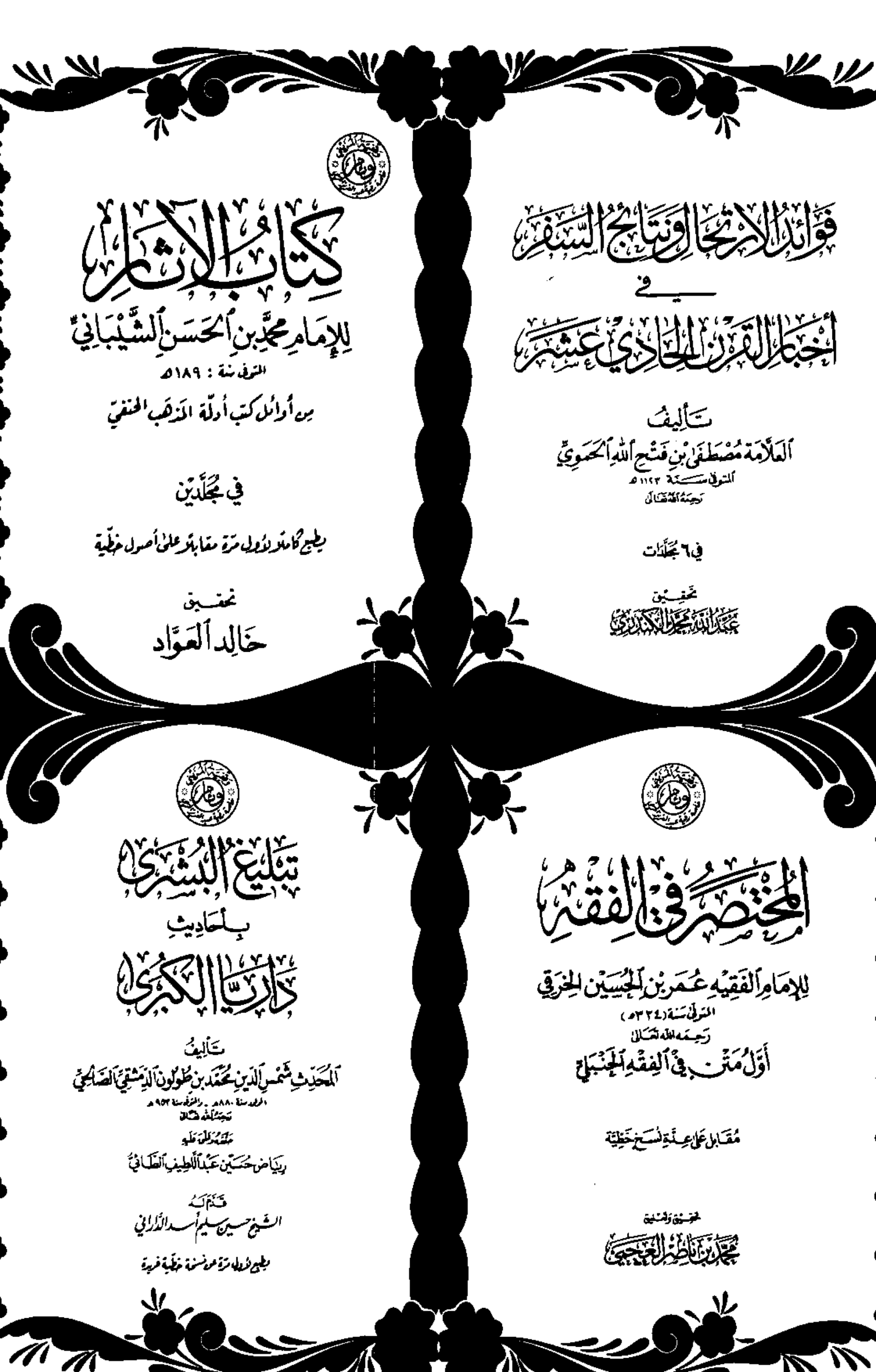


صفوة الملح
بشرح منظومة البيقوني
في
فن المصطلح
تأليف
العلامة شهاب الدين محمد بن محمد البديري الدمياطي
المتوفى سنة (١١٤٠ هـ)
(رحمه الله تعالى)
إعتنى به
تحقيقاً وضبطاً وتخريجاً
نور الدين طالب
الفوائد الدراري
في ترجمة
الإمام البخاري
تأليف
الإمام العجلوني
إسماعيل بن محمد بن عبد الهادي الجراحي العجلوني الدمشقي الشافعي
إعتنى به
تحقيقاً وضبطاً وتخريجاً
نور الدين طالب
الإفهام
بما في البخاري من الإبهام
تأليف
القاضي جلال الدين البلقيني
أبي الفضل عبد الرحمن بن عمر بن رسلان البلقيني المصري الشافعي
المولود سنة ٧٦٢ هـ والمتوفى سنة ٨٢٤ هـ
رحمه الله تعالى
تحقيق ودراسة
نخبة من المحققين
بإشراف
نور الدين طالب
ديوان الإمام
عبد القادر بن بدران
المسمى بـ
تسلية اللبيب عن ذكرى حبيب
نظم الشاعر
العلامة عبد القادر بن بدران الدومي الحنبلي
رحمه الله تعالى
إعتنى به
تحقيقاً وضبطاً وتخريجاً
نور الدين طالب



التوضيح
لشرح
الجامع الصحيح
تصنيف
سراج الدين أبي حفص عمر بن علي بن أحمد الأنصاري الشافعي
المعروف بابن الملقن
(٧٢٣ - ٨٠٤ هـ)
في ٢٦ مجلداً
تحقيق
دار الفلاح
بإشراف
خالد الرباط
جمعة فتحي
إصدارات
وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية
دولة قطر
نخب الأفكار
شرح
معاني الآثار
تأليف
الإمام بدر الدين العيني
محمود بن أحمد بن موسى الحلبي ثم القاهري الحنفي
المولود سنة ٧٦٢هـ والمتوفى سنة ٨٧٥هـ
رحمه الله تعالى
في ١٩ مجلداً
تحقيق
ياسر بن إبراهيم
إصدارات
وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية
دولة قطر
نوادر الأصول
في معرفة أحاديث الرسول
(صلى الله عليه وآله وسلم)
النسخة المسندة الكاملة
تصنيف
الحكيم الترمذي
أبي عبد الله محمد بن علي بن الحسن بن بشر المؤذن
المتوفى في حدود سنة ٣٢٠هـ
رحمه الله تعالى
في ٧ مجلدات
تحقيق
توفيق محمود تكله
موسوعة
الأعمال الكاملة
للإمام
محمد الخضر حسين
شيخ الجامع الأزهر وعلامة بلاد المغرب
في ١٥ مجلداً
جمعها وضبطها ابن أخيه
المحامي علي الرضا الحسيني

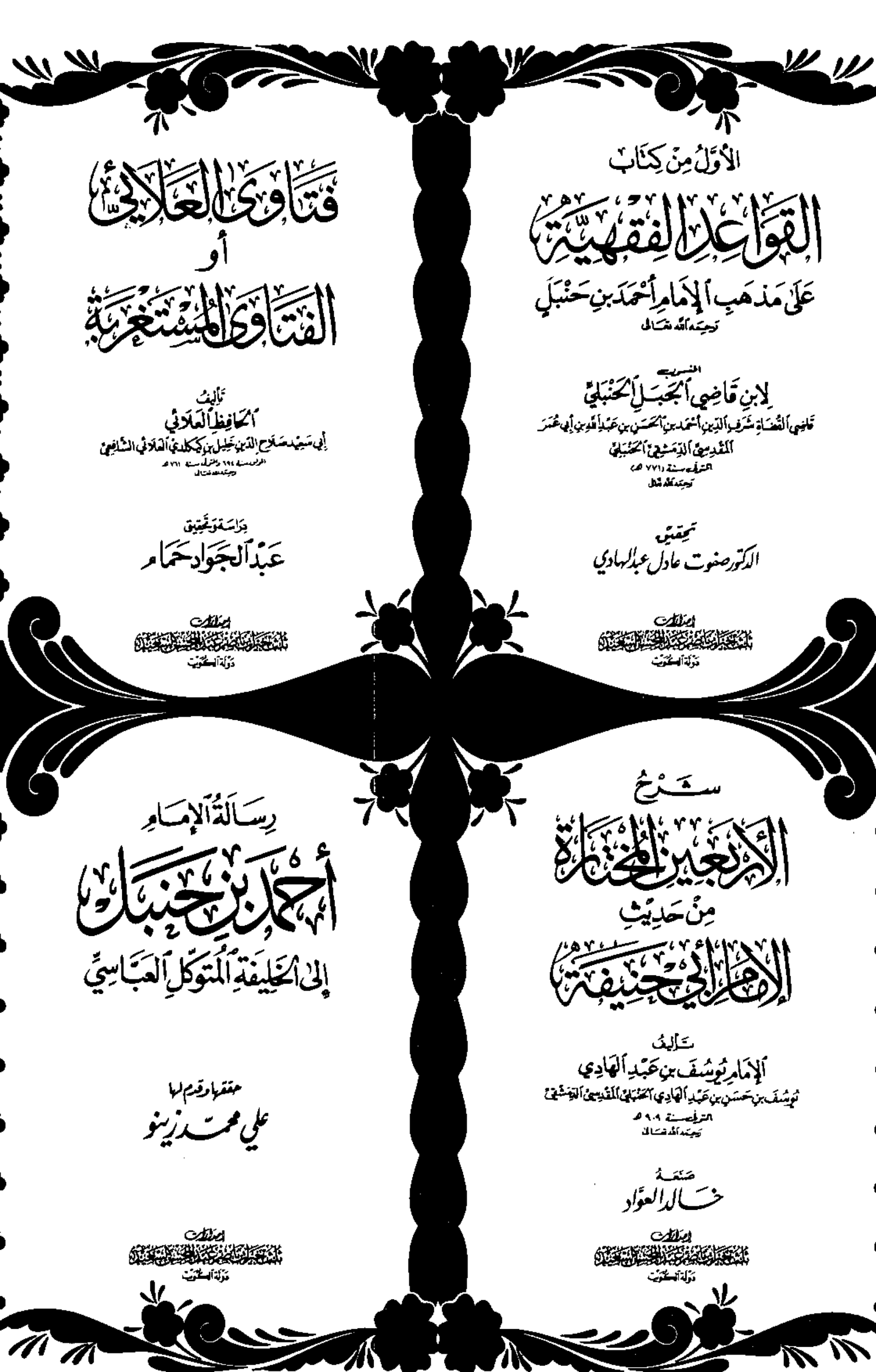

المخلّصيات
وأجزاء أخرى لأبي طاهر المخلّص
محمد بن عبد الرحمن بن العباس البغدادي الذهبي
تحقيق
نبيل سعد الدين جرار
في ٤ مجلدات
بإشراف
وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية
دولة قطر
شرح
مسند الشافعي
تأليف
الإمام العلامة حجة الإسلام
عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم بن الفضل بن الحسن القزويني
أبي القاسم الرافعي الشافعي
حققه
أبو بكر وائل محمد بكر زهران
في ٤ مجلدات
بإشراف
وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية
دولة قطر
بداية المحتاج
في
شرح المنهاج
في الفقه الشافعي
تأليف
الإمام ابن قاضي شهبة
بدر الدين محمد بن أبي بكر بن أحمد الأسدي الدمشقي الشافعي
المتوفى سنة ٨٧٤ هـ
رحمه الله تعالى
في ٧ مجلدات
تحقيق ودراسة
لجنة مختصة من المحققين
شرح الإلمام
بأحاديث الأحكام
تأليف
الإمام المجتهد ابن دقيق العيد
في ٥ مجلدات
حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه
محمد خلوف العبد الله



فوائد الارتحال ونتائج السفر
في
أخبار القرن الحادي عشر
تأليف
العلامة مصطفى بن فتح الله الحموي
المتوفى سنة ١١٢٣هـ
رحمه الله تعالى
في ٦ مجلدات
تحقيق
عبد الله محمد الكندري
كتاب الآثار
للإمام محمد بن الحسن الشيباني
المتوفى سنة : ١٨٩هـ
من أوائل كتب أدلة المذهب الحنفي
في مجلدين
يطبع كاملاً لأول مرة مقابلاً على أصول خطية
تحقيق
خالد العواد
المختصر في الفقه
للإمام الفقيه عمر بن الحسين الخرقي
المتوفى سنة (٣٢٤هـ)
رحمه الله تعالى
أول متن في الفقه الحنبلي
مقابل على عدة نسخ خطية
تحقيق وتعليق
محمد بن ناصر العجمي
تبليغ البشرى
بأحاديث
داريا الكبرى
تأليف
المحدث شمس الدين محمد بن طولون الدمشقي الصالحي
المولود سنة ٨٨٠هـ والمتوفى سنة ٩٥٣هـ
رحمه الله تعالى
رياض حسين عبد اللطيف الطائي
قدم له
الشيخ حسين سليم أسد الداراني
يطبع لأول مرة عن نسخة خطية فريدة



التبيان
لبديعة البيان
يتضمن تراجم مشاهير أعلام الحفاظ المحدثين
تأليف
الإمام ابن ناصر الدين الدمشقي
(المتوفى سنة ٨٤٢ هـ)
في ٣ مجلدات
يطبع لأول مرة على ثلاث نسخ خطية
دراسة وتحقيق
د. عبد السلام الشيخلي
عبد الخالق المزوري
سعيد البوتاني
إسماعيل الكوراني
مختصر
صحيح مسلم
تأليف
الإمام النووي
أبي زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي الدمشقي الشافعي
المولود سنة ٦٣١ هـ - والمتوفى سنة ٦٧٩ هـ
رحمه الله تعالى
يطبع لأول مرة محققاً على ثلاث نسخ خطية
تحقيق
عبد الحميد محمد الدرويش
عبد العليم محمد الدرويش
كشف النقاب
عما روى الشيخان للأصحاب
تأليف
الحافظ العلائي
أبي سعيد صلاح الدين خليل بن كيكلدي العلائي الشافعي
ويليه
الانتخاب
في اختصار كشف النقاب
نظم
عماد الدين إسماعيل بن محمد بن بردس
(٧٢٠ - ٧٨٦ هـ)
دراسة وتحقيق
عبد الجواد حمام
إصدارات
حديث
المتبايعين بالخيار
والكلام على رواته
تخريج
الحافظ المنذري
زكي الدين أبي محمد عبد العظيم بن عبد القوي المنذري
المتوفى سنة ٦٥٦ هـ
رحمه الله تعالى
ويذيله
إتحاف الأخيار
بطرق حديث المتبايعين بالخيار
تحقيق وإعداد
رياض حسين الطائي
إصدارات


الأول من كتاب
القواعد الفقهية
على مذهب الإمام أحمد بن حنبل
رحمه الله تعالى
لابن قاضي الجبل الحنبلي
قاضي القضاة شرف الدين أحمد بن الحسن بن عبد الله بن أبي عمر
المقدسي الدمشقي الحنبلي
المتوفى سنة (٧٧١ هـ)
رحمه الله تعالى
تحقيق
الدكتور صفوت عادل عبد الهادي
إصدارات
دولة الكويت
فتاوى العلائي
أو
الفتاوى المستغربة
تأليف
الحافظ العلائي
أبي سعيد صلاح الدين خليل بن كيكلدي العلائي الشافعي
دراسة وتحقيق
عبد الجواد حمام
إصدارات
دولة الكويت
شرح
الأربعين المختارة
من حديث
الإمام أبي حنيفة
تأليف
الإمام يوسف بن عبد الهادي
يوسف بن حسن بن عبد الهادي الحنبلي المقدسي الدمشقي
المتوفى سنة ٩٠٩ هـ
رحمه الله تعالى
صنعة
خالد العواد
إصدارات
دولة الكويت
رسالة الإمام
أحمد بن حنبل
إلى الخليفة المتوكل العباسي
حققها وقدم لها
علي محمد زينو
إصدارات
دولة الكويت



الفصول في اختصار سيرة الرسول
صلى الله عليه وسلم
تأليف
الحافظ ابن كثير
عماد الدين إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي الشافعي
المولود سنة ٧٠٠ هـ والمتوفى سنة ٧٧٤ هـ
رحمه الله تعالى
علق نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه
عبد الحميد محمد الدرويش
نور العيون في تلخيص سيرة الأمين المأمون
سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم
تأليف
الامام محمد بن سيد الناس
٦٧١ — ٧٣٤ هـ
حققه وعلق عليه
سليمان الحرش
الغرر والدرر في سيرة خير البشر
صلى الله عليه وسلم
تأليف
الشيخ الإمام العلامة
عز الدين محمد بن جماعة
المتوفى سنة ٨١٩ هـ
تحقيق وتعليق
عدنان أبو زيد
حسان بن ثابت
شاعر الرسول صلى الله عليه وسلم
سيد الشعراء المؤمنين المؤيد بروح القدس
دراسة نقدية موطئة لترتيب ديوان الشاعر
تأليف
محمد محمد حسن شراب



بغية الملتمس
في سباعيات حديث الإمام مالك بن أنس
تأليف
الحافظ العلائي
أبي سعيد صلاح الدين خليل بن كيكلدي العلائي الشافعي
المولود سنة ٦٩٤ والمتوفى سنة ٧٦١ هـ
رحمه الله تعالى
تحقيق ودراسة
حمدي عبد المجيد السلفي
آداب الدعاء
المسمّى
أدب المرتقى في علم الدعا
تأليف
الإمام يوسف بن حسن بن عبد الهادي المقدسي الحنبلي
(٨٤١ - ٩٠٩ هـ)
حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه
محمد خلوف العبد الله
الرحلة الحجازية
المسماة
الارتسامات اللطاف
في خاطر الحاج إلى أقدس مطاف
بقلم
أمير البيان
الأمير شكيب أرسلان
حققها وعلق عليها
حسن السماحي سويدان
فضل الخيل
تأليف
الحافظ الدمياطي
شرف الدين عبد المؤمن بن خلف الدمياطي المصري الشافعي
المولود بدمياط سنة ٦١٣ هـ والمتوفى بالقاهرة سنة ٧٠٥ هـ
رحمه الله تعالى
اعتنى به
نظام محمد صالح يعقوبي



نظم القناعة
فيمن روى له الجماعة
نظم الإمام ابن بردس البعلبكي
عماد الدين إسماعيل بن محمد بن بردس بن نصر الحنبلي
تحقيق
عبد الجواد حمام
الانتباه
لما قال الحاكم
ولم يخرجاه
وهو في أحدهما أو روياه
تأليف
محمد بن محمود بن إبراهيم عطية
إصدارات
وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية
دولة قطر
ضجيج الكون
من لبس البنطلون
تأليف
العلامة سالم ابن جندان
أبي محمد سالم بن أحمد بن الحسين العلوي الحسيني الشافعي
من أعيان القرن الرابع عشر الهجري
اعتنى به
نظام محمد صالح يعقوبي
آداب
الحسن البصري
وزهده ومواعظه
رحمه الله تعالى
تأليف
الإمام ابن الجوزي
أبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي القرشي البغدادي
المولود ببغداد سنة ٥٠٨ هـ والمتوفى سنة ٥٩٧ هـ
رحمه الله تعالى
تحقيق
سليمان الحرش


أمالي المحاملي
للحافظ الحسين بن إسماعيل بن محمد المحاملي
رواية
ابن المهدي الفارسي
عبد الواحد بن محمد بن عبد الله بن مهدي الفارسي
ويليها
رواية ابن الصلت القرشي
تحقيق ودراسة
حمدي عبد المجيد السلفي
عمدة المحتج في حكم الشطرنج
تأليف
الإمام أبي الخير شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي
حققه وعلق عليه
أسامة الحريري
نذير كعكة
ثلاث رسائل في موافقات عمر بن الخطاب
رضي الله عنه
دراسة وتحقيق
عبد الجواد حمام
الحاوي القدسي في فروع الفقه الحنفي
تأليف
القاضي الغزنوي
جمال الدين أحمد بن محمود بن سعيد القابسي الغزنوي الحلبي الحنفي
تحقيق
الدكتور صالح العلي
في مجلدين


إدراك المطالب
بحاشية ابن عقيل على
دليل الطالب
وهي حاشية للعلامة الشيخ عبد الله بن عبد العزيز العقيل
على دليل الطالب للإمام مرعي الكرمي الحنبلي
المتوفى سنة ١٠٣٣هـ
جمع وترتيب مع ضبط المتن
الدكتور وليد بن عبد الله المنيس
معاني
الأحرف السبعة
«تواتره، مذاهب العلماء فيه، حقيقة مذهب الإمام الرازي
حل مشكله، جمع القرآن... مناقشات وردود»
تأليف
شيخ الإسلام
الإمام المقرئ أبي الفضل عبد الرحمن بن أحمد بن حسن الرازي
المولود ٣٧١هـ والمتوفى سنة ٤٥٤هـ
الأستاذ الدكتور
حسن ضياء الدين عتر
رحمه الله تعالى
فصل القضاء
في أحكام الأداء والقضاء
تأليف
الحافظ العلائي
أبي سعيد صلاح الدين خليل بن كيكلدي العلائي الشافعي
المولود سنة ٦٩٤ والمتوفى سنة ٧٦١هـ
رحمه الله تعالى
دراسة وتحقيق
عبد الجواد حمام
كشف النقاب
لرشف الرضاب
شرح لمنظومة «رضاب الرشف في نظم ما في الصحيحين من المؤتلف والمختلف»
من علوم مصطلح الحديث الشريف
نظم وشرح
الشيخ الفاضل الأديب عبد الهادي نجا الأبياري الشافعي المصري
المتوفى سنة ١٣٠٥هـ
رحمه الله تعالى
تحقيق وتعليق
عدنان أبو زيد

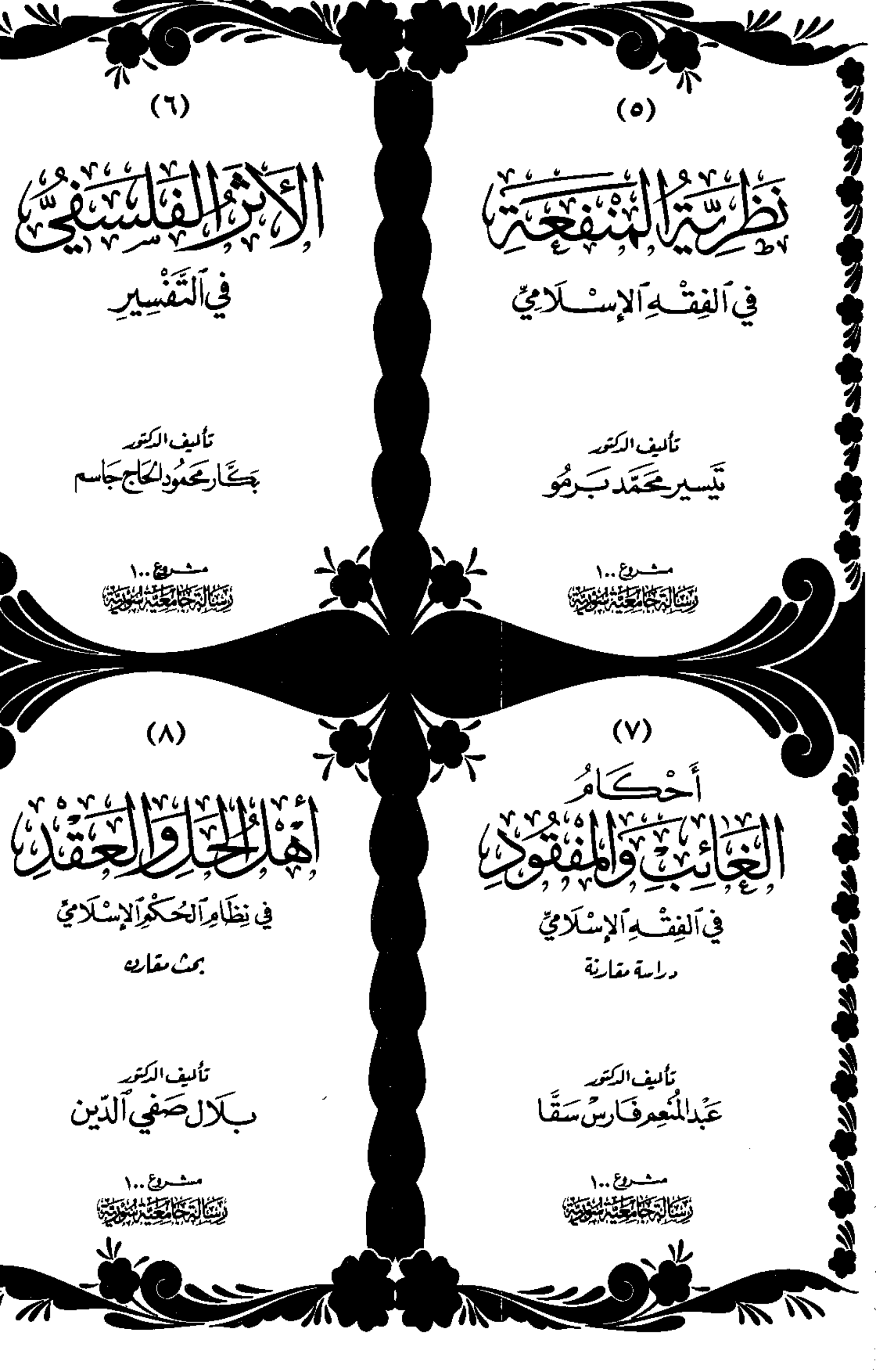


دلائل النبوة
تأليف
الحافظ المستغفري
أبي العباس جعفر بن محمد المستغفري
(المولود سنة ٣٥٠ هـ ـ والمتوفى سنة ٤٣٢ هـ)
رحمه الله تعالى
ومعه رسالة في الحديث تنسب إليه
في مجلدين
تحقيق وتخريج
الدكتور أحمد بن فارس السلوم
رؤوس المسائل
وتحفة طلاب الفضائل
تأليف
الإمام النووي
أبي زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي الدمشقي الشافعي
المولود سنة ٦٣١ هـ ـ والمتوفى سنة ٦٧٦ هـ
رحمه الله تعالى
دراسة وتحقيق
عبد الجواد حمام
آثار ذوات السوار
كتاب نسائي أخلاقي أدبي
يحتوي على ما دار بين فاضلات النساء وبين كبار الرجال
من جميل المحادثات وبديع المطارحات الأدبية الجديرة بالاطلاع
تأليف
محمد علي حشيشو
بحث حول سنة
الجمعة القبلية
تأليف
العلامة عبد الرحمن المعلمي
أبي عبد الله عبد الرحمن بن يحيى المعلمي العتمي اليماني ثم المكي
رئيس القضاة في عسير والمصحح في دائرة المعارف
العثمانية وأمين مكتبة الحرم المكي
اعتنى بها للنشر
ماجد عبد العزيز الزيادي



الرأي المستجاد في قصة بانت سعاد
دراسة أدبية تاريخية تأصيلية لقصيدة بانت سعاد
تأليف
محمد محمد حسن شرّاب
فتح الغفور بشرح منظومة القبور
للعلامة أحمد بن خليل السبكي
تحقيق
أحمد عبد المعين درويش
تاريخ داريا الكبرى
(داريا دمشق)
تأليف
محمد حسام الدين الخطيب الداراني
في مجلدين
مباحث تمهيدية في علم أصول الفقه
تأليف الدكتورة
حنان قتال يبرودي
دكتوراه في الفقه الإسلامي وأصوله
مراجعة الدكتور
باسل محمود الحافي
دكتوراه في الفقه الإسلامي وأصوله


(١)
العفو
عند الأصوليين والفقهاء
بحث في دراسة تأصيلية تطبيقية لمرتبة العفو
عند الإمامين ابن تيمية والشاطبي
تأليف الدكتور
يوسف صلاح الدين طالب
مشروع ١٠٠
رسالة جامعية سورية
(٢)
النية
وأثرها في العبادات
تأليف
هناء المهاجر طرابزونلي
مشروع ١٠٠
رسالة جامعية سورية
(٣)
أسباب
اختلاف المفسرين
في
تفسير آيات الأحكام
تأليف الدكتور
عبد الإله حوري الحوري
مشروع ١٠٠
رسالة جامعية سورية
(٤)
أحكام العدة
في الفقه الإسلامي
وقانون الأحوال الشخصية السوري
(عدة الوفاة - عدة الطلاق)
تأليف الدكتورة
حنان قتال يبرودي
مشروع ١٠٠
رسالة جامعية سورية

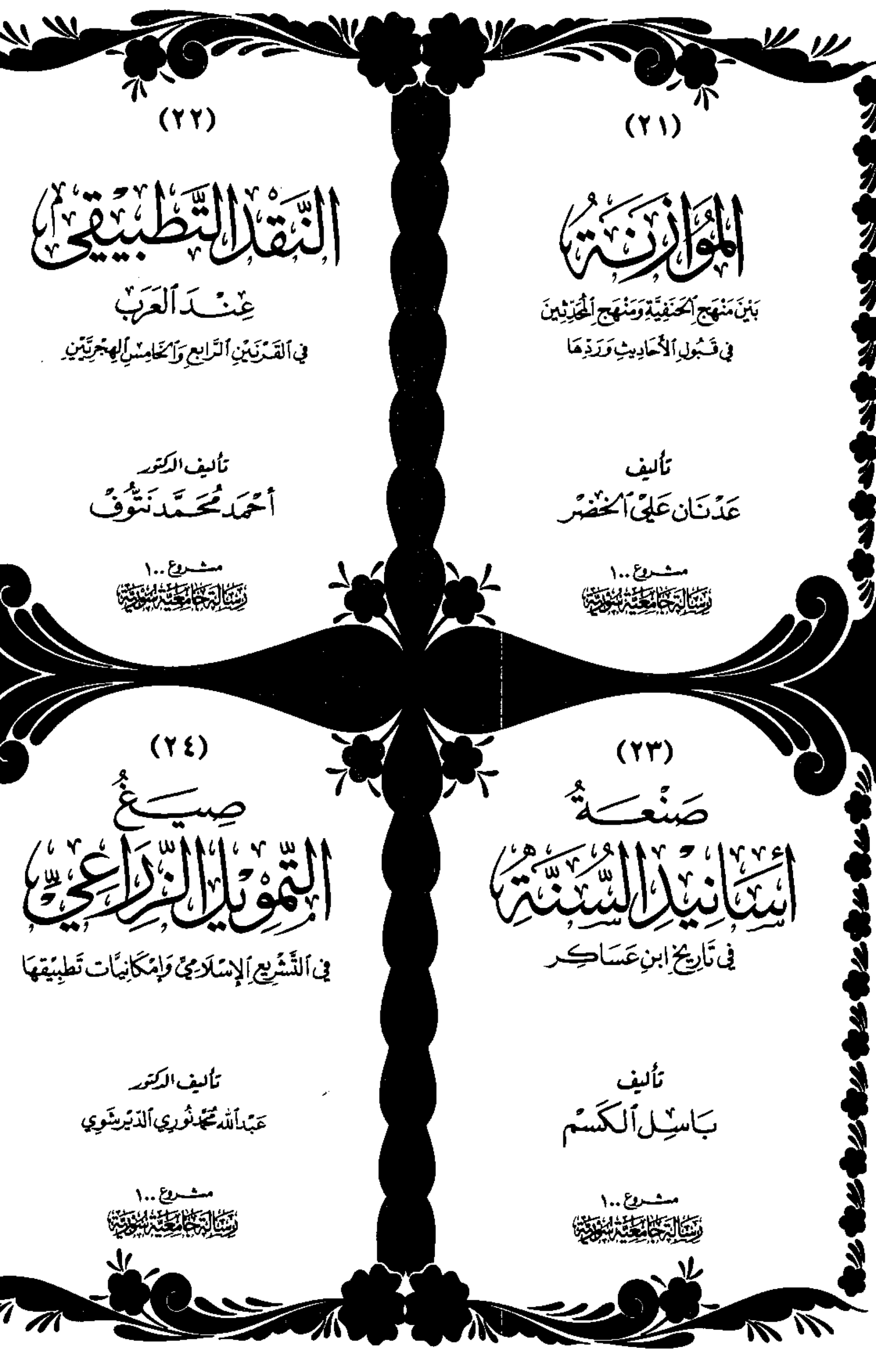

(٥)
نظرية المنفعة
في الفقه الإسلامي
تأليف الدكتور
تيسير محمد برمو
مشروع ١٠٠
رسالة جامعية سورية
(٦)
الأثر الفلسفي
في التفسير
تأليف الدكتور
بكار محمود الحاج جاسم
مشروع ١٠٠
رسالة جامعية سورية
(٧)
أحكام
الغائب والمفقود
في الفقه الإسلامي
دراسة مقارنة
تأليف الدكتور
عبد المنعم فارس سقا
مشروع ١٠٠
رسالة جامعية سورية
(٨)
أهل الحل والعقد
في نظام الحكم الإسلامي
بحث مقارن
تأليف الدكتور
بلال صفي الدين
مشروع ١٠٠
رسالة جامعية سورية

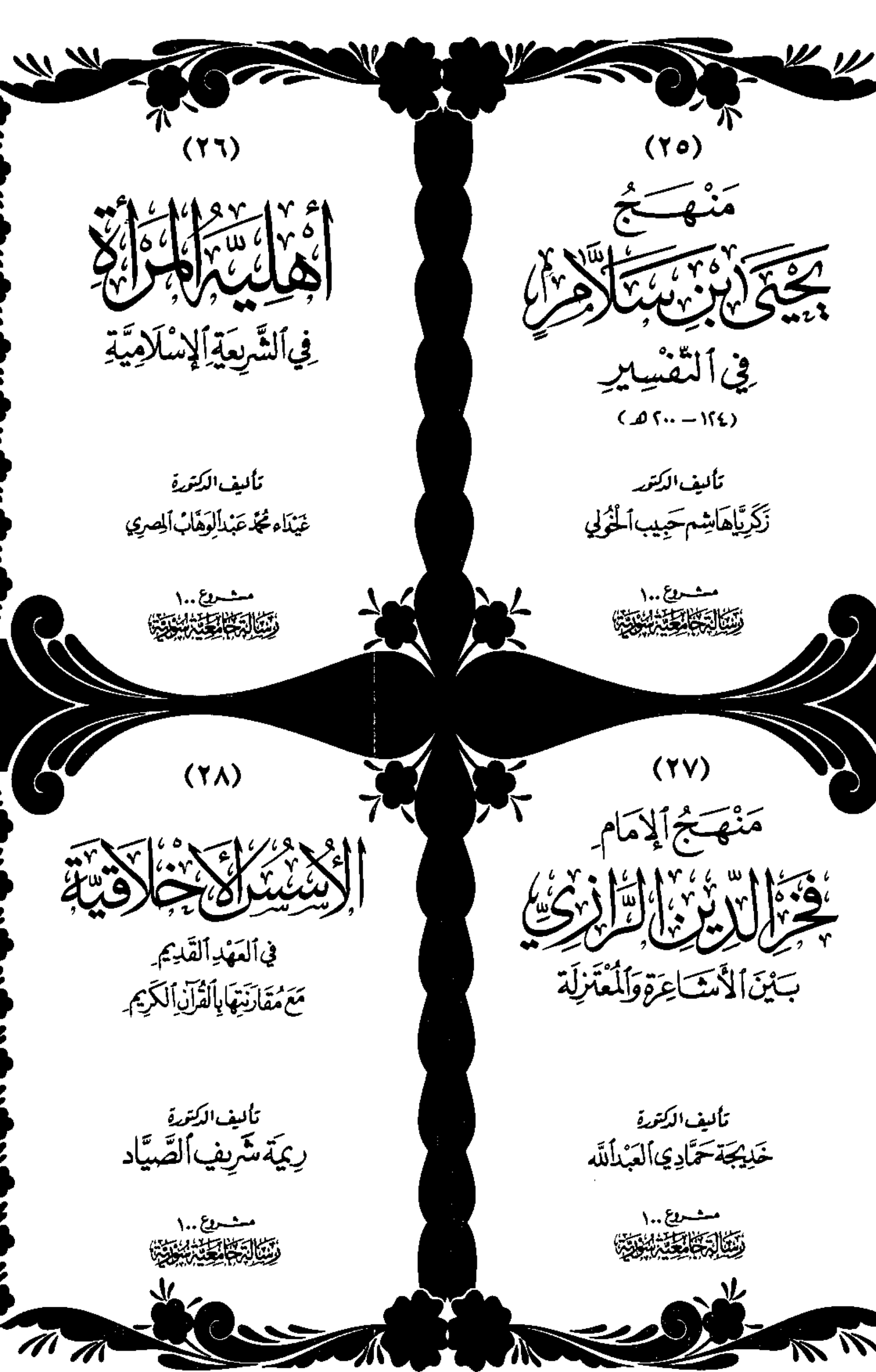

(٩)
البدر العيني
وجهوده في علوم الحديث وعلوم اللغة
في كتابه
« عمدة القاري شرح صحيح البخاري »
تأليف الدكتورة
هند محمود سحلول
مشروع ١٠٠
رسالة جامعية سورية
(١٠)
الصناعة الحديثية
عند الإمام البيهقي
في كتابه
« شعب الإيمان »
تأليف الدكتورة
منى عبد الحكيم العسة
مشروع ١٠٠
رسالة جامعية سورية
(١١)
فقه الطفولة
أحكام النفس
دراسة مقارنة
تأليف الدكتور
باسل محمود الحافي
مشروع ١٠٠
رسالة جامعية سورية
(١٢)
الجنسية والتجنس
وأحكامهما في الفقه الإسلامي
تأليف الدكتور
سميح عواد الحسن
مشروع ١٠٠
رسالة جامعية سورية


(١٣)
التفرد
في رواية الحديث
ومنهج المحدثين في قبوله أو رده
(دراسة تأصيلية تطبيقية)
تأليف
عبد الجواد حمام
مشروع ١٠٠
رسالة جامعية سورية
(١٤)
جرائم الأحداث
في الشريعة الإسلامية
المشكلة والعلاج
دراسة فقهية تربوية
تأليف الدكتور
محمد ربيع صباهي
مشروع ١٠٠
رسالة جامعية سورية
(١٥)
أصول التحقيق الجنائي
في
الشريعة الإسلامية
دراسة فقهية مقارنة
تأليف الدكتور
محمد راشد العمر
مشروع ١٠٠
رسالة جامعية سورية
(١٦)
الفسوق
وأحكامه في الفقه الإسلامي
تأليف الدكتور
بسام محمد صهيوني
مشروع ١٠٠
رسالة جامعية سورية



(١٧)
أثر
الفلسفة اليونانية
في علم الكلام الإسلامي حتى القرن السادس الهجري
تأليف الدكتور
محمود محمد عيد نفيسة
مشروع ١٠٠
رسالة جامعية سورية
(١٨)
التعارض بين الأقيسة
وأثره في الفقه الإسلامي
تأليف الدكتورة
ميادة محمد الحسن
مشروع ١٠٠
رسالة جامعية سورية
(١٩)
التفتازاني
وآراؤه البلاغية
تأليف
ضياء الدين القالش
مشروع ١٠٠
رسالة جامعية سورية
(٢٠)
الحرية الاقتصادية
ومدى سلطان الدولة في تقييدها
في الشريعة الإسلامية
تأليف الدكتور
محمد جنيد الديرشوي
مشروع ١٠٠
رسالة جامعية سورية


(٢١)
الموازنة
بين منهج الحنفية ومنهج المحدثين
في قبول الأحاديث وردها
تأليف
عدنان علي الخضر
مشروع ١٠٠
رسالة جامعية سورية
(٢٢)
النقد التطبيقي
عند العرب
في القرنين الرابع والخامس الهجريين
تأليف الدكتور
أحمد محمد نتوف
مشروع ١٠٠
رسالة جامعية سورية
(٢٣)
صنعة
أسانيد السنة
في تاريخ ابن عساكر
تأليف
باسل الكسم
مشروع ١٠٠
رسالة جامعية سورية
(٢٤)
صيغ
التمويل الزراعي
في التشريع الإسلامي وإمكانيات تطبيقها
تأليف الدكتور
عبدالله محمد نوري الديرشوي
مشروع ١٠٠
رسالة جامعية سورية


(٢٥)
مَنْهجُ
يحيى بن سلام
فِي التَّفْسِيرِ
(١٢٤ – ٢٠٠ هـ)
تأليف الدكتور
زكريّا هاشم حبيب الخولي
مشروع ١٠٠
رسالة جامعية سنوية
(٢٦)
أهلية المرأة
فِي الشَّرِيعَةِ الإسْلامِيَّةِ
تأليف الدكتورة
غيداء محمد عبد الوهاب المصري
مشروع ١٠٠
رسالة جامعية سنوية
(٢٧)
مَنْهجُ الإمام
فخر الدين الرازي
بين الأشاعرة والمعتزلة
تأليف الدكتورة
خديجة حمادي العبد الله
مشروع ١٠٠
رسالة جامعية سنوية
(٢٨)
الأسس الأخلاقية
في العهد القديم
مع مقارنتها بالقرآن الكريم
تأليف الدكتورة
ريمة شريف الصياد
مشروع ١٠٠
رسالة جامعية سنوية

(٢٩)

نقد أعلام الرواة

الشعر العربي

حتى أوائل القرن الثالث

تأليف الدكتور

عبد الكريم محمد حسين

مشروع ١٠٠

رسالة جامعية سورية

(٣٠)

تعقبات الفارسي

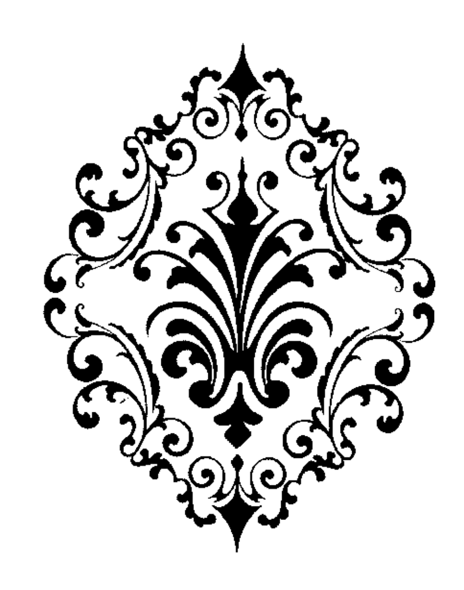
لشيخه الزجاج في «الإغفال»

تأليف

محمد عماد سمير بيازيد

مشروع ١٠٠

رسالة جامعية سورية




(١)
أحكام السجناء
وحقوقهم في الفقه الإسلامي
دراسة مقارنة
تأليف الدكتور
محمد راشد العمر
مكتبة الرسائل الجامعية العالمية
(٢)
حماية البيئة الطبيعية
في الشريعة الإسلامية
دراسة فقهية مقارنة
تأليف
صفاء موزة
مكتبة الرسائل الجامعية العالمية
(٣)
الحرب النفسية
منذ بداية الدعوة الإسلامية حتى نهاية العصر الأموي
تأليف الدكتور
حسين حسن عداي
مكتبة الرسائل الجامعية العالمية
(٤)
الحديث المنكر
دراسة نظرية
في كتاب علل الحديث لابن أبي حاتم
تأليف الدكتور
عبد السلام أبو سمحة
مكتبة الرسائل الجامعية العالمية



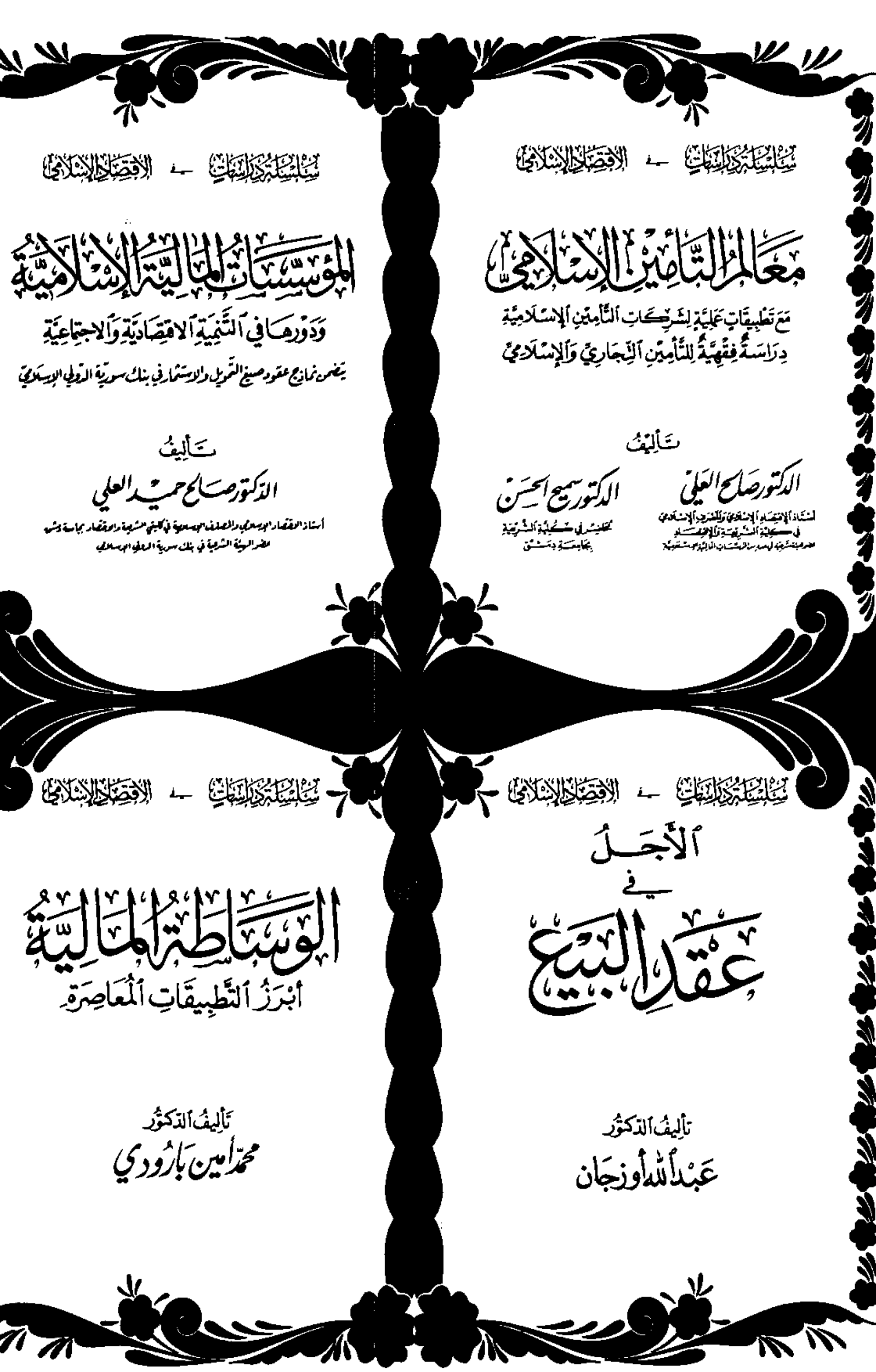
(٥)
معرفة أصحاب الرواة
وأثرها في التعليل
دراسة نظرية وتطبيقية في علل أصحاب الأعمش
تأليف الدكتور
عبد السلام أبو سمحة
مكتبة الرسائل الجامعية العالمية
(٦)
لباب المحصول
في
علم الأصول
أو
مختصر المستصفى للغزالي
تأليف
الفقيه الأصولي ابن رشيق المالكي
جمال الدين الحسين بن عتيق بن الحسين الثعلبي المصري المالكي
تحقيق الدكتورة
ثناء محمد علي الحلبي
مكتبة الرسائل الجامعية العالمية
(٧)
الطيالسي
ومروياته التاريخية
تأليف
أحمد عدنان صالح الحمداني
مكتبة الرسائل الجامعية العالمية
(٨)
مبدأ السببية
في الفكر الإسلامي بمصر والشام
في العصر الحديث
دراسة تأصيلية مقارنة
تأليف الدكتور
محمود محمد عيد نفيسة
مكتبة الرسائل الجامعية العالمية



(٩)
أحكام الإكراه
وتطبيقاته في الفقه الإسلامي
دراسة مقارنة مع القانون
تأليف الدكتور
تيسير محمد برمو
مكتبة الرسائل الجامعية العالمية
(١٠)
الإمام
ابن ناصر الدين الدمشقي
وجهوده في الحديث النبوي
تأليف
زكريا عبد العزيز الجاسم
مكتبة الرسائل الجامعية العالمية
(١١)
السياسة الشرعية
وأثرها في الحكم الشرعي التكليفي
تأليف الدكتورة
نسيبة مصطفى البغا
مكتبة الرسائل الجامعية العالمية
(١٢)
شهادة المرأة
في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي
تأليف الدكتورة
غيداء محمد عبد الوهاب المصري
مكتبة الرسائل الجامعية العالمية



(١٣)
تقريب الأسانيد
و
ترتيب المسانيد
للإمام عبد الرحيم بن الحسين العراقي
(٨٠٦هـ)
دراسة وتحقيق
بلال محمد أبو حوية
مكتبة الرسائل الجامعية العالمية
(١٤)
زكاة
الزروع والثمار
في ضوء تطور الزراعة في العصر الحديث
تأليف الدكتور
محمد قاسم الشوم
مكتبة الرسائل الجامعية العالمية
(١٥)
الشرط الجزائي
في
الفقه الإسلامي
دراسة مقارنة
تأليف الدكتور
أسامة الحموي
مكتبة الرسائل الجامعية العالمية
(١٦)
ابن فورك
وآثاره الأصولية
مع تحقيق
كتابه
المختصر في أصول الفقه
تأليف الدكتور
محمد حسان عوض
مكتبة الرسائل الجامعية العالمية



سلسلة دراسات في الاقتصاد الإسلامي
معالم التأمين الإسلامي
مع تطبيقات عملية لشركات التأمين الإسلامية
دراسة فقهية للتأمين التجاري والإسلامي
تأليف
الدكتور صالح العلي
الدكتور سميع الحسن
محاضر في كلية الشريعة
بجامعة دمشق
سلسلة دراسات في الاقتصاد الإسلامي
المؤسسات المالية الإسلامية
ودورها في التنمية الاقتصادية والاجتماعية
يتضمن نماذج عقود صيغ التمويل والاستثمار في بنك سورية الدولي الإسلامي
تأليف
الدكتور صالح حميد العلي
سلسلة دراسات في الاقتصاد الإسلامي
الأجل
في
عقد البيع
تأليف الدكتور
عبد الله أوزجان
سلسلة دراسات في الاقتصاد الإسلامي
الوساطة المالية
أبرز التطبيقات المعاصرة
تأليف الدكتور
محمد أمين بارودي

